历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

宗教教义与社会演化

RELIGIÖSE DOGMATIK UND GESELLSCHAFTLICHE EVOLUTION

RELIGIÖSE DOGMATIK UND GESELLSCHAFTLICHE EVOLUTION

[德] 卢 曼 著

刘 锋
李秋零 译



中国人民大学出版社



RELIGIOSE DOGMATIK UND
GESELLSCHAFTLICHE EVOLUTION

世界本身是偶在的，

是从众多其他可能性中选择出来的。

这一观念之所以能被接受，

是因为这种选择的圆满化也是由上帝来提供保证的。

ISBN 7-300-04954-0／B·309

定价：19.90元

RELIGIÖSE DOGMATIK UND GESELLSCHAFTLICHE EVOLUTION



宗教教义与社会演化

RELIGIÖSE DOGMATIK UND GESELLSCHAFTLICHE EVOLUTION

[德] 卢 曼 著

刘 锋
李秋零 译



中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教教义与社会演化/[德]卢曼著;刘锋,李秋零译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04954-0/B·309
Ⅰ.宗…
Ⅱ.①卢…②刘…③李…
Ⅲ.基督教-宗教社会学-研究
Ⅳ.B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 082058 号

朗朗书房

历代基督教经典思想文库(刘小枫　主编)

宗教教义与社会演化

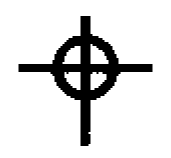
[德]卢曼著;刘锋　李秋零译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电　话	010-62511242(总编室)		010-62511239(出版部)
	010-62515351(邮购部)		010-62514148(门市部)
网　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　销	新华书店		
印　刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开　本	880×1240 毫米 1/32	版　次	2003 年 10 月第 1 版
印　张	9.625	印　次	2003 年 10 月第 1 次印刷
字　数	207 000	定　价	19.90 元

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

总　序

历史地观之，基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者（希腊教父和拉丁教父）借希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想（东正教思想）。近百年来，随着肇始于欧洲之社会现代化的过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却偎依于民族语言。故基督思想既具普世性，又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展，王国维尝言："周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又

苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术（人文-社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。

文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，“安知不如微虫之为珊瑚与蠃蛤之积为巨石也。”（章太炎语）

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。



选编者导言

一

汉语学界对欧陆学界思想进展的了解，迄今仍主要依赖美英学界转口：倘若某位欧陆思想家开始在英美走红，汉语学界便开始跟进。卢曼思想即是一例。当今，哈贝马斯在汉语学界的名声如日中天，但少有人关注卢曼。实际上，在德语社会理论界，卢曼作为自由主义社会理论的代表，不仅是哈贝马斯的主要论争对手，[哈贝马斯抨击卢曼的系统社会理论是一种新形式的意识形态，"技术意识的高级形式"。参 J. Habermas / N. Luhmann：《社会理论还是社会技术论：什么引导社会研究？》，145、239 页，Frankfurt / Main，1971；亦参 W.R. Schäfer：《卢曼引论》，139 页以下，Hamburg，1992]而且在著述丰富、论域广阔、思想建树等方面均不让哈氏，某些方面甚而过之(如宗教理论方面)。近十年来，美英学界的重镇方始重视卢曼的思想学术，汉语学界近年才开始引介。[卢政春：《论卢曼》，见《国外社会学》，1995 (2)，27 页以下，北京]

卢曼(Niklas Luhmann，1927~)早年应征入伍，战后在弗莱堡大学攻读法律，取得律师资格，从业律师和州政府行政公务员约十年；60年代初赴哈佛大学念社会学，师从帕森斯 (T. Parsons)，两年后返德师从薛尔斯基(H. Schelsky)取得社会学博士及讲师资格，任教比勒费尔德(Bielefeld)大学，成为社会理论

中结构-功能系统论一系的重要理论家,迄今已出版近二十余部专著、八卷文集、三部讲演集,论域涉及社会学基本理论、法律社会学、经济社会学、宗教社会学、艺术社会学、伦理学;从其思想和著述的体系结构和涵盖面来看,颇有黑格尔的体系架势:黑格尔建构了百科全书式的哲学体系,卢曼建构的是百科全书式的社会理论体系;1989年,他被授予黑格尔奖,其授奖词是一部关于伦理的论著。[参 N. Luhmann:《范式的丧失:对道德的伦理反省》,Frankfurt/Main,1990]

卢曼的思想既有很强的综合建构力,又不乏独到的原创性,但文风艰涩、抽象思辨性强、自创概念多、广征博引,难读、难懂、

更难译。从思想的问题意识来看,卢曼关注现代社会的自由主义秩序结构及其正当性,力图为自由主义的社会理念辩护;从思想结构方面来看,卢曼提出了以“系统”、“意义”、“功能分化”、“信码”、“自体再生”(Autopoesis,意为自我创造)为主要概念的基本社会理论,以“激情之爱”为主要概念的历史社会学,以“生态学的沟通”、“风险社会”为基本论题的政治社会学,以“分化”为基本论题的宗教社会学。从理论外观看,卢曼思想是系统-功能论的,但从思想的内在来看,是建构论的,即在系统-功能的架构下,建构社会思想的网络,以推进“技术理性”(相对于哈贝马斯的“实践理性”)在现代社会中的意义。

本文不逮全面评述如今学术声誉直追韦伯的卢曼学术,仅简要评述其自由主义社会理论的宗教观要旨。

二

社会理论是随着现代社会的演化而衍生的现代显学，粗略地说，社会理论可分为以孔德、涂尔干、韦伯为代表的实证论路线，和以马克思为代表的社会批判路线。卢曼属于前一路线中的传人。卢曼认为，社会理论的首要任务是认识日益复杂化的现代社会，虽然社会理论对现代社会的认识已有一百多年的努力，但现代社会形态的面相尚未弄清。他提出"社会学启蒙"的主张，即旨在推进对现代社会的认识和反思，其"启蒙"理念与古典的启蒙理念不同；新老马克思主义的社会批判理论仍坚持法国大革命式的启蒙理念，卢曼的启蒙理念的重点落实在现代性的自我反思的过程之上，即现代社会的自我理解（而非价值论批判）。就社会理论是现代社会的自我理解而言，卢曼声称，社会学家什么都可以研究，并没有一个确定的属于或不属于社会学的论题范围。[参 D. Buecker / G. Stanitzek 编：《阿基米德与我们：卢曼访谈录》，241 页，Berlin，1987]但实际上，卢曼的研究所及有确定的题域，主要是：经济、法律、国家组织、宗教、艺术、教育、医学、家庭等。不过，这些只是研究的对象，不是主题。他的学术主题是：建构一个具包罗性的社会理论体系，这个体系的建筑材料是上述题域，工具则是思想和概念体系；因此，卢曼的社会理论带有很强的概念性分析系统，以此展开自我反思，而不是经验性描述。卢曼虽然沿袭了帕森斯的结构-功能系统论的描述性分析架构，却没有抛弃德国思辨哲学传统；相反，他充分利用这一传统思想资源，尤其是胡塞尔现象

学的意义论，由此在很大程度上改造了结构功能论的帕森斯模式。尽管如此，卢曼并无意建构一种形而上学式的社会理论系统；形而上学式的体系已被视为僵硬的思维模式而被抛弃了。卢曼关心的是建构适宜现代社会的自我理解的知识学体系。

宗教社会学就是这个社会理论体系中的一个子系统。

卢曼关于宗教社会理论的主要著作是《宗教的功能》，该书由五篇独立的论文组成：一、《宗教的社会功能》(9~71页)，二、《宗教教义与社会演化》(72~182页)，三、《宗教的社会系统中偶在的转化》(182~224页)，四、《世俗化》(225~271页)，五、《机体化》(272~316页)。除此之外，在其他文集中，亦有宗教方面的专

论，较重要的有：《宗教的分化》(见《社会结构与语义学》，第3卷，Frankfurt? Main，1989/92，259~357页)，《作为基本价值的公民宗教》(见《社会学启蒙》，第3卷，Wiesbaden，1981)，《上帝的区分》(见《社会学启蒙》，第4卷，Opladen，1987)，《上帝的指令是自由的形式》(见《社会学启蒙》，第5卷，Wiesbaden，1990)，《诸宗教与教会的可组织性》(见J.Wossner编，《当代社会中宗教与教会之处境的社会学探究文集》，Stuttgart，1990)。另外，在其体系性的大部头著作(如《社会系统》、《社会的科学》及《社会的经济》)中，亦有论及宗教的段落。

在古典社会理论的创始人那里，孔德、涂尔干、韦伯、西美尔、舍勒都把宗教问题作为重要的研究课题，理由在于，传统社会向现代社会转化的过程中，社会秩序和人心秩序的正当性基

础究竟在何处落实。马克思是一个例外，这个例外仍然与此问题相关：既然现代社会如孔德所言是实证科学取代了神学形而上学的时代，宗教问题就被排除或勾销了，余下的只是宗教批判。探究现代社会秩序和人心秩序的正当性基础，已与宗教无涉。哈贝马斯基本上循此路推进，尽管他的思路(交往行为理论)受到神学界的青睐，他并没有专门审理过宗教问题。

韦伯承认马克思的理论预设，即现代科学兴起后，以目的论宇宙观为基础的宗教及其道德观已不足以支撑现代社会秩序的正当性。但与马克思不同，韦伯并不认为，现代科学的世界观足以取代宗教，社会和个体生活的意义问题仍然是宗教问题，不是科学问题。不过，传统的统一建制宗教丧失社会法权，宗教成为个体性的宗教，从而出现价值和人生意义的多神状况。何谓幸福、美好的人生？没有一个客观、普遍的具有社会法权的尺规，这是自由主义社会理论的一个基本主张。这意味着，世界意义、人生意义等所谓终极问题，被转移到单纯个体性的位置上，它与社会秩序的首级制度不相干。[参石元康：《当代自由主义理论》，183页以下，台北，1995；亦参刘小枫：《现代性社会理论绪论：现代性与现代中国》，427页以下，香港，1996]社会秩序的制度性基础，是政治、经济、法律合理化的过程，是宗教语义不能支配或干预的过程。这不仅是一个现代化的事实，亦是维护自由秩序的条件。

以价值和人生意义的多神状况为基础的现代社会，其伦理生活秩序是否稳固？这种社会中是否还可能有基本共识的价值尺规？是否会被相对主义弄得惶然失措？进而，是否要求重新统合制度分割、理性化，重新建构意义共识，像哈贝马斯所努力的那样？针对这一要害问题，卢曼不给予简单的是与否的回答，而

是询问，宗教是否还可成为意义共识的基础？卢曼承认，传统宗教靠宇宙论来提供社会的统一秩序的基础；如今，这种宇宙论已失效。但在现代社会中，宗教并未消失，像哈马斯那样视而不见，甚至持续马克思式的宗教批判，只表明他在固持法国大革命的启蒙理念。与此不同，卢曼的宗教社会理论把上述问题转换为，在现代社会中，宗教如何存活？在前现代社会，宗教起着统合社会的功能，它提供元叙述（基本意义规范）；在现代社会，建制宗教已丧失了这一功能，它对社会的自由秩序还有积极作用吗？如果有，又是怎样或可能怎样起作用？卢曼接过韦伯的论题，细致观察宗教在现代社会中的多神状况，并为之辩护：多元的、相对

的价值-意义状况并不可怕，"要我们惧怕'相对主义'，也许是魔鬼的最后的诡计"，"生活在现代里，意味着在一个多元处境的世界里游刃有余。也就是说，认可放弃某些区分和描绘的权威规定。"［N. Luhmann：《上帝的指令是自由的形式》，见本书 253 页］生活意义的统一的社会法权式规定，历史地表明与现代社会的自由结构不相容。卢曼的这一论点标明了他坚硬的自由主义思想立场。

那么，值得询问的是，在现代社会，宗教还会起整合社会的功能吗？卢曼一方面主张多神（多元）状况的正当性，另一方面，又强调宗教在现代社会中不可或缺的积极功能。

> 我仅仅在宗教的语义中才找到准备承负悖论的基点。
>
> 上帝概念是以不同的方式悖论性地提出来的，比如，人们可

以问，上帝可以认识自己吗？又比如神性的三位一体化：上帝既是一又是三，这就提供了一种可能性，使上帝概念参与沟通。上帝概念为人们接受悖论或偶在提供了一种目光，从而有可能借助于某种神话、具体的叙述或救恩史挪开悖论或偶在。[N. Luhmann：《我首先历史地思考：宗教社会学的观点》，见《德国哲学杂志》，1991 (9)，940 页]

从现代社会的实在结构来设想的话，人们会问，这如何可能？在社会分化和宗教分化的社会实在中如何可能设想宗教的社会化功能？在这一意义上讲，《宗教的分化》一文是“宗教功能论”的基石。

三

现代社会的一个基本事实是分化，意即社会中不再有统一性，只有复杂性：既不存在一个能统一社会的精英（贵族）式上层，也不存在一个能以社会法权的方式显示整体统一的中心。卢曼主张现代社会的首要问题，不再是寻求新的统一性，而是化约因分殊化导致的复杂性。这是卢曼与哈贝马斯的基本分歧点之一。现代化经常与“合理化”、“世俗化”等概念等同起来，相比之下，“分殊化”(Ausdifferenzierung)并未得到汉语学界重视。在现代化过程中，分殊化同样是头等重要的社会演化现象，并且日益成为现代社会的制度性基础。[社会理论中，分化理论也是晚近十年才得到系统的审理，尽管涂尔干、西美尔已率先从社会学角度审理过分殊化。参 J.C.

Alexander:《分化理论:问题及其前景》,见《国外社会学》,32页以下,1992 (1),北京。亦参N. Luhmann编:《社会分化:一个观念的历史》,Wiesbaden,1985]卢曼的社会理论的基本问题即从现代社会演化的分殊化出发，围绕分殊化现象,卢曼提出许多概念:以差异(Differenz)为基点,分析系统分殊化、周遭环境分殊化、意义维度的分殊化、抽象层面的分殊化、社会子系统功能的分殊化、接纳与拒绝的分化、满足与失望的分殊化、社会与交往行动的分殊化、信息与传达的分殊化、认知期待与规范期待的分殊化;凡此种种,不外是说,无论在意义-价值观念层面,还是在社会生活结构层面,或心理-认知-情感层面,统一性已不复存在,只有分殊性。现代社会都是在差

异的分殊化基础上演化的。由此可以理解,为何卢曼在修葺社会理论的系统论时,提出深化或改造分化理论:以系统与周围世界的分化模式代替整体与部分的分化模式，并把意义问题引入分化理论，由此建立了他不同于帕森斯的语义的社会系统理论。[参N. Luhmann:《社会系统:一般理论纲要》,22页以下,Frankfurt/Main,1987。评析卢曼的分化理论的中文文献,参J.H. Turner:《社会学理论的结构》,吴曲辉等译,124页以下,浙江人民,1987;Holmes/Larmore:《卢曼的社会分化理论述略》,见《国外社会学》,1991 (3),37页以下,北京]传统社会中正当性价值观念的区分方式及其符码(对/错、善/恶、正当/不正当)在现代社会中已然失效;现代社会的语义系统是以社会系统的分殊化为前提的,社会理论必须致力认识现代社会的语义系统（故卢曼写了多卷本的《社会结构与语义学》),宗教社会学的任务之一即是认识现代

社会中的宗教语义。

将现代社会的演化重点勘定在分殊化上，宗教问题与现代社会的关系之含糊性才得以明朗：分殊化既是现代化的前提，亦是现代化的后果，它使现代社会的结构秩序和意义秩序远比传统社会复杂，尤其在道德问题层面。社会主义和保守主义虽然对立，但都没有摆脱传统式的道德主义，没有充分理解现代社会的分化及其复杂性；在社会思想的建构方面，没有以分化的社会实在为基础，仍以超社会的某个价值景点为前提。对卢曼来说，对现代社会的单纯批判或辩护，都为时尚早。如今，社会理论尚需要观察现代社会，而社会理论是植根于现代社会的政治秩序的结构之中的，从而是通过现代社会来观察现代社会。社会理论不是一个外在于现代社会的观察者，不可能提供“元叙述”Métarécit）。[参 N. Luhmann：《现代性的观察》，8 页，Hamburg，1992；N. Luhmann：《作为社会系统理论的社会学》，见《社会学启蒙》，第 1 卷，115 页，Köln，1970]这一论点既向社会批判理论提出了挑战，亦向基督教神学提供了挑战，因为，基督教神学的话语基于元叙述，在现代社会中，这一元叙述丧失了社会法权。基督教神学若止于单纯维护元叙述是不合时宜的，它同样需要认清现代社会中意义系统的分化，从而确定自己新的语义功能。

宗教的分化是现代社会演化的基要因素，古典社会学家中，只有西美尔初步审理过这一问题。[参 G. Simmel：《论宗教社会学》，36 页以下，Berlin，1989。亦参 G. Simmel：《现代文化的冲突》，见刘小枫编，《人类困境中的审美精神》，246 页以下、255 页以下，上海，1994]古典社会学家对宗教问题的兴趣重点落在宗教与现代社会演化的关系上，卢曼则既关心宗教对现代社会演化的影响，亦关心现代社会演化对宗教组织、

宗教语义的影响。因而,社会分化与宗教分化的关系,是宗教社会学的要点。卢曼把这一论题推向精细的审视。大致说来,宗教的分化有三个层面:宗教与社会的分化、宗教系统自身的分化和宗教价值语义的分化。

1.宗教与社会的分化:在传统社会中,宗教对社会生活的各个层面(政治、道德、经济、教育、日常生活)均有法权,在现代社会,这种法权丧失了。

> 如今,宗教既不能克服通货膨胀,亦不能反对令人不满的政治换届,不能化解恋爱的缠结,不能用来抵挡对自己的理论的科学性反驳。宗教不能跃入其他功能系统。它只是一个自在的功能系统,而且只有在参与这一功能系统时,才能保持宗教的特殊的稳定。[N. Luhmann:《宗教的分化》,见《社会结构与语义学》,第3卷,259页,Wiesbaden,1993]

传统社会的基本结构是层级化的,以宇宙论为基础的宗教为这种层级秩序提供正当性,因而对社会生活的各个领域有支配性;现代社会的基本结构是分化的,各分化的领域有其自主性原则,政治、经济、科学和教育不依赖于宗教。宗教与社会的分化中,最重要的是宗教与道德的分化,其重要性主要在于这种分化对生活世界伦理秩序的意义。现代社会固然仍是一个道德化的社会,即仍须区分善恶,但区分善恶的标准已无社会一体化的共

识性，或只有利益群体的共识性。结果，一方面，因社会分化而出现道德语意的歧义，宗教无法统一伦理；另一方面，人们可以没有宗教信仰而只依一种人本伦理而很好地生活。

2.宗教系统自身的分化：宗教作为一个现代社会次级制度中的子系统，自身也分化了，例如教会、神学和慈善事工的分化，[这有如D. Tracy的神学的三种形态的区分，参D. Tracy:《类比的想像》,New York,1981] 又例如，公民宗教与教会宗教的分化。公民宗教(Civilreligion)指一种民族国家共同体准宗教信仰的最低限度的要素，它能为民族国家共同体中的所有成员提供共识（基本价值），即对宪法中的价值理念的承担；这种公共的价值取向可作为准宗教或代宗教来看待。[参N. Luhmann:《作为基本价值的公民宗教》，见《社会学启蒙》，第3卷，293页，Wiesbaden，1981。"公民宗教"概念源于卢梭，参卢梭：《社会契约论》，何兆武译，177页，北京，1980。黑格尔亦从同一方向推进了这一论题。当今，R. Bellah用这一概念来分析美国的国民宗教，引发论争，参R. Bellah:《破碎的契约：磨难时代中的美国公民宗教》,Chicago,1975]一个信奉宪法中的基本价值理念（如自由、平等）的公民，既可能是一个基督徒，也可能是一个佛教徒，或者无神论者。这种信仰状况完全不同于传统社会中宗教与国家制度中生活秩序的基本价值理念一体化的结构。公民宗教与教会宗教的分化，是建制宗教与政治系统分化的重要机制；哲学上的根据是人的身分与公民身分的分化。这意味着，公民宗教为国家公民和社会成员提供价值语义，教会宗教为个体身分提供价值语义。前者的理念担纲者是政党，后者的理念担纲者是教会。共识不是教义；共识成为教义，或教义成为共识，都是危险的。[参N. Luhmann:《作为基本价值的公民宗教》，305页，同前]但是，公民宗教只涉及共同体的政治方面，它并不形成建制

化的成员群体。

3.宗教价值语义的分化:在分化的社会中,个体的内在性更多渗入信仰者的信仰对象的超验性之中，超验的神圣世界信码(Code)的普遍一致性削弱了。超验的意蕴由一种普遍的、客观的(非个体化的)语义转变为一种非普遍性的、单纯个人的语义。超验知识的建构包含了更多个体的切己的处身性。在卢曼看来,传统宗教的真正要旨关涉的不是彼岸与此岸的区分，而是忠诚与不忠诚的区分;传统社会中宗教与社会的整合,是为了社会聚集的规范化,宗法性社会必须以忠诚/不忠诚来规范世界。现代社会的演化更改了社会的内在结构,宗教的真正信码(要旨)才浮

现出来，即个体性的超越与内在的关系:“内在是这个世界如己地为世界之内的观察提供的所有一切……超越是从另一角度来看的同一种东西。超越的内在观念所起的作用是外在于此世的一个关涉点。”[N. Luhmann:《宗教的分化》,313 页,同前。西美尔已敏锐地触及了这一问题。参 P.O. Ullrich:《内在的超越:西美尔的后基督教的宗教哲学构想》,Frankfurt/Main,1981]在现代分化社会的复杂化过程中,世界意义、生活意义和伦理评价的单一性或统一性丧失了，此世行为与天命规定的设定性关联被打破了，宗教语义便丧失了支配社会秩序和解释世界意义的功能，个体的内在性便渗人宗教语意的超越意蕴。

卢曼还从上帝观念的演化来说明这一点。与《旧约》的上帝直接交往是可能的,因为雅威用“充实的、充满空间的声音和可

回忆的言词直接对人说话”。[参 N. Luhmann:《社会学启蒙》,第4卷,230页,Wiesbaden,1987]在《新约》中,人们已不能直接听到上帝的声音,而是读文本。文本提供了建立在书写前的记忆之上的交往形式。上帝固然为自己的启示保留了一个确定的、历史的时辰点(基督事件),对上帝而言,这个时辰点是涵盖所有时间的,对人而言却是过去的时辰点。这样,如下可能性就出现了:人们尽可以声称自己听到了上帝的声音,其实渗入的却是现时的处身性。[参 N. Luhmann:《宗教的分化》,230页以下,同前]

在现代社会,与上帝的直接交往已完全不可能,只有关于宗教主题的沟通。为了维持或论证宗教语义系统分化后宗教语义的社会沟通功能,卢曼反对过于肤浅的New-Age哲学家,宁可选择神秘主义思想传统,尤其是尼古拉·库萨(N. Cusanus)的论点:上帝并不是置身在超越的彼岸,而是置身在充满差异的彼岸,包括区分与不区分的彼岸。[参 N. Luhmann:《上帝的指令是自由的形式》,同前]上帝是非他(das non-aliud),对上帝来说,一切区分都被超越了。通过推崇库萨的“对立的契致”(coincidentia oppositorum)论,卢曼试图既保持现代的自由主义社会理念,又不丢失社会共同体的谐致。[参 N. Luhmann:《认识作为建构》,27页,Bern,1988]他担心,当今的神学家还转不过弯来,因此仍然建议用“上帝”来称呼内在(私人)与超越的统一位置:

> 统一在此意味着:区分的无区分。以此方式,这种统一也许可以被看做是与东方冥思技术的目的惊人一致的东西,这些技术最终要蒸发掉、扔掉一切区分。[N. Luhmann:《宗教的分化》,339页,同前]

从基督教神学来看，这一主张可接受的程度要依不同的神学立场来决定。的确，卢曼的论点切合从艾克哈特到库萨的神秘主义思想。他用"密码化"(Chiffrierung)概念来描述宗教语义履行其功能的意义形式：密码化意味着把某种确定的东西置于不确定的位置，使之由此隐匿起来；通过密码隐匿起来的东西并不具有实在性，它仍然是一个空的视域，但却必然带出偶在的宗教形式。[参N. Luhmann:《宗教的功能》,33、84页以下,Frankfurt/Main,1988]这一论点是相当费解的，其含义也许是，既保持宗教语义负担偶在的意义功能，又不致由某一宗教语义引出可能损害自由秩序的社会法权。看来，卢曼的分化社会理论与神秘主义神学的联结，是

一极为有趣的困难，不过，我在此姑且不去深究这一论点在义理上的困难，重要的是，弄清楚卢曼在宗教分化论中自由主义社会思想的要素。

四

如前面提到的，古典社会理论中宗教研究的经典命题是，宗教在整个社会层面所起的整合功能和在个体层面的激发、诱导功能是怎样的。卢曼以为，古典社会学家(涂尔干、韦伯)的宗教理论有诸多局限。首先，在强调宗教的整合功能时，没有足够重视宗教在历史社会中起的裂散功能(宗教亦引发纷争和冲突)；

其次，在现代的分化社会结构中，宗教在社会层面和个体层面的功能转化，并未得到古典社会理论的足够关注。卢曼试图沿帕森斯的系统论社会理论的进路探究宗教的功能，上述论析已显明，他提出了语义学的社会系统理论：意义是卢曼在社会理论的基本分析范畴。如果宗教的本质性功能就在于为生活世界提供意义资源，那么，关涉意义的社会理论与宗教语义就处于竞争关系。这涉及自由主义社会秩序中的意义系统如何达成的关键问题。

自由主义思想是建立在维护具体的个人道德或政治道德的诉求之上的，自由主义思想家必须寻求维护这种诉求的根据究竟是什么。[参 J. Gray：《自由主义》，傅铿、姚欣荣译，63 页以下，台北，1991]这当然涉及社会秩序中的意义基础。卢曼并不关心神学思想是否能承受得起无区分论，他关心神秘主义个体化的现代性与个人道德的关系，乃因这涉及现代社会在自由主义秩序中意义共识建构的一些决定性要点，基督教神学传统中的神秘主义可能为这一问题提供资源，这是卢曼建议神学家重视神秘主义神学的原因。哈贝马斯的社会理论的个人动机亦涉及这一论题，与卢曼不同的是，他从未想到要为神学家提供更好的建议。[参 W.-R. Schäfer：《哈贝马斯》，110 页以下，Frankfurt/Main，1991]与哈贝马斯的立场不同，卢曼觉得，神学仍然可以为自由主义的社会秩序提供意义语源，尽管神学语义系统应当自我调整。

要了解卢曼的基督教神秘主义提案与其意义的社会理论的关系，就需了解其关于意义的理论。卢曼的基本论点是：现代社会是一个自我引证的系统，这不仅指现代社会是自我组织化、自我规则化的，而且是自体再生(autopoietic)的，即社会系统本身

制造出互相关联的意义要素。[参 N. Luhmann:《社会、意义、宗教》,见 Sociological Analysis,46 (1985),6 页以下,详见本书 43 页以下]这一理论的要点是,此世与超验意义的沟通是在社会的自体再生系统之内发生的。社会作为自体再生系统,以一个沟通网络为前提。如前文已提及的,现代社会的高度分化,引致社会的高度复杂化,而沟通系统则自生地发展出对付复杂化的特殊方式,即把生活世界之复杂性的表征引入沟通系统。卢曼称这种"复杂性的表征"为"意义",其含义既非哲学的(主体的)意义,亦非宗教的(先验的)意义,而是社会学的意义,即提供通向沟通的可能主题的通道。[参 N.Luhmann:《社会、意义、宗教》,7 页,同前]现代社会的分化加强了个

体关系与非个体关系的区分,从而对个体关系的期待亦增强了,这种关系是人的自我能依靠的领域之一。共识不是在理念上,而是在社会生活实际中达成的,生活的意义可在其中成为具体的主题,神秘主义的个体论可为之提供沟通的可能。

如果在超验之域已不再是上帝的位置(上帝被设想为内在与超越的统一),那么,这个位置就为个体空出来。个体占有超越的位置,首先是一个历史的过程。在近代以前,所有社会都只是承认有归属的个人。在现代社会的功能系统中,日益强烈的分化引致个体的处境转换:孤单化。这个孤单化反而表明个人不能在功能系统上分化地生存,换言之,如今个体性必须通过外在(Exclusion)而不是内在(Inclusion)来规定。[参 N. Luhmann:《宗教的分化》,347 页,同前]因而,个体性被社会封闭起来。可是,宗教的救赎

旨趣不是人类学的，不是个体性的，而是社会的交往－沟通系统不可或缺的。这一论点看起来不是正好与神秘主义的个体论趋向相矛盾吗？卢曼一方面推崇神秘主义个体论，另一方面又强调宗教语义的沟通功能，究竟是什么意思呢？

黑格尔在他的市民社会理论中，提出了市民社会的两个原则：一、"具体的人作为特殊的人本身就是目的"；二、"但是每一特殊的人在本质上是同另一些这种特殊性相关的，所以每一个特殊的人都是通过他人的中介……而肯定自己并得到满足。"[Hegel:《法哲学原理》，197页，范扬、张企泰译，北京，1995]现代社会中，人的个体化与其社会化是重叠的，越是社会化，则越个体化。在宗教系统语义中的情形亦是如此。卢曼的现代宗教观，一方面认定宗教是次属制度中诸多观察点之一，另一方面，亦为个体之社会化提供沟通的中介。从宗教语义上说，正是个体化的神秘主义语义才更具有沟通功能，或才能进入意义语义的沟通。

卢曼建议把个体安置在超越的位置上，也有神学上的理由，即消除魔鬼或地狱信仰对个体的社会化的侵蚀。魔鬼－地狱信仰是传统宗教的宇宙论的残余，这种信仰总是导致道德性的区分。卢曼以他特有的思辨论证说：魔鬼一直在窥视上帝的位置，他不能自居为上帝的位置，于是，魔鬼就把道德的区分引入世界，在生活中设置种种道德性的界限。由于这种界限被规定为善，差异就只能被视为恶。"可怜的魔鬼在上帝的观察中不得不成为恶，无论他愿意与否。他犹如一个灯座，针对联结能力的肯定性建立一个观察立场、一个反思价值；由于这关涉肯定性，魔鬼必须是否定性的，亦即构成恶的原则。"[N. Luhmann:《社会的经济》，265~266页，1988。亦参N. Luhmann:《宗教的分化》，283页以下，同前]这段形而上学的

论述，好像是说，区分造成善与恶的可能性，选择这种区分就是一种罪。信仰以此为基础，就难免成为一种道德法庭。但信仰原本并不是一种道德法庭。［参 N. Luhmann：《上帝的指令是自由的形式》，见本书］在现代社会中，宗教的宇宙论被物理学取代了，而传统性的善恶区分则被法律秩序取代了。上帝从超越的位置进入信仰的内在，个体占有了超验的位置，魔鬼的区分就没有效了。信仰回到个体的切身的处所，不再是道德的工具。个体的社会化的可能性，主要是受道德化的区分限制的，宗教与道德的分化，是自由主义社会秩序的条件，在前现代社会，宗教的主要功能被视为把道德图表普遍化。在现代社会仍然坚持这种宗教的功能，就会阻

塞个体的社会化沟通，损害自由的民主秩序。

神秘主义思想的要点是个体与上帝的直接沟通（内在与超越的叠合）。在自由的民主社会中，人们不再强调先验的主体，而是强调认同。认同作为社会学意义上的社会化过程，其意义功能在于，个体可在冗繁的非个体性关系中找到一个立足点，使自己能感受到自己的同一，“自我的自我不是先验论意义上的主体性的客体性，而是自我选择过程的结果”。［参 N. Luhmann：《爱就是激情》，208 页，Frankfurt/Main，1982］但自我选择过程是社会化中的过程，换言之，选择过程总是在与其他社会要素的交互关系中进行的，因而，差异恰好是选择的前提条件。体验和行为都是按意义标准进行的选择（Selection），或者说，意义是通过行为选择出来的。宗教组织和语义作为社会子系统之一，正因为与其他子系统有差

异，才提供出选择的可能性。任何子系统作为功能系统都有其独特的信码和媒介：经济的信码是拥有/非拥有，媒介是金钱和财富；法律的信码是合法/非法，媒介是法之律；科学的信码是真/伪，媒介是实证性知识；政治的信码是统治/对立，媒介是权力（公共机构）；教育的信码是优/劣，媒介是履历期待；宗教的信码是内在/超越，媒介是信仰。可见，在社会系统的复杂性中，宗教组织和语义提供给个体的意义，是在与其他功能子系统的差异中显出的，其意义首先在于，通过信仰，个体获得应付生活系统中的悖论和偶在的特殊方式，这是其他社会子系统及其语义无法取代的。

五

托尔诺（Torner）中肯地评价说，卢曼把结构功能的社会理论形而上学化，隐喻式的、艰涩的论述风格使其理论经常是含糊的；但他的理论的尖锐性在于，主张现代社会的复杂系统不是靠价值共识的方式得以整合的。［参 J.H. Torner：《社会学理论的结构》，152~153页，同前］宗教组织和语义在现代社会中，并不提供社会整合的惟一基础，而是作为一个不可或缺的社会次属制度系统和语义，与其他社会次属系统和语义共同构成社会整合的基础。如果坚持宗教组织和语义在现代社会中仍具有总体性的整合功能，就会丧失宗教的功能。［参 N. Luhmann：《宗教的功能》，10~11页，同前］在现代社会中，宗教只能具有只属于自己的功能，即既不可被道德、法律代替，也不去代替道德、法律的功能。这个功能主要是个体生

命意义的解释功能。70年代，卢曼在《德国新教伦理杂志》上提出了这一论点，以后进一步作系统阐发：宗教的功能在于提供一个意义系统，为其他社会系统构成一种参照点。[参同上，20页以下]宗教只有成为一个自为的意义系统，方能让其他系统参照。因此，宗教与其他社会系统的分化，对宗教而言，不仅是必然的，也是有益的。这样，宗教组织和语义就可以充分履行其功能，把不确定的复杂性转化为确定的复杂性，使社会保持确定性与不确定性之间的平衡，尤其是抑制现代社会中日益增长的偶在性。作为意义系统的宗教，在现代社会中的功能因此不仅是为个体提供意义资源，由于宗教语义随个体的社会化进入了沟通、把个体和

社会的不确定、不稳定的因素转移到确定的、稳定的水平上，使个体和社会的自我认同有一个表征系统。[参 N. Luhmann：《宗教的功能》，26页，同前。宗教社会理论的功能论，不纠缠宗教的本质界定，而是关心宗教如何对社会和个体发生影响（功能）；按此，宗教是人类应付偶在性、无力状态和资源及财富分配匮乏这三项基本生存事实的机制。参 T.F. O'Dea：《宗教社会学》，刘润忠等译，10页以下，北京，1990。卢曼的论点并未超出这一架构]这样，卢曼便通过宗教如何在一个高度分化、复杂化、偶在化的现代社会中发挥其独特的沟通功能，回答了宗教在现代社会中是否可能存续的问题，超越了单纯的批判宗教或辩护宗教的思想立场。

卢曼的宗教社会语义学倡议已引起神学界的反应，可以料到，这些反应大多是否定性的。[参 M. Welker 编：《神学与功能主义系统论：卢曼的宗教社会学的神学讨论》，13页，Frankfurt / Main，1985；莫尔特曼尤其批

评了他的"公民宗教"论,参 J. Moltmann:《公民宗教的幽灵》,见《新教评论》,1983(16),124 页以下。有关德语神学界对卢曼的宗教社会理论的反应及其对话的文献,可参 D. Pollack:《功能的宗教分析的可能性及局限:论卢曼的宗教社会学的论题》一文中注 3 所列文献、见《德国哲学杂志》,1991 (9),971~972 页] 密尔班 (J. Milband)认为,卢曼看到"自由的新教"的现代性反应不再管用,他试图推动"新正统派"立场的转向,事实上提供的仍是另一个新教自由主义的变种,即以另一种方式推动基督教神学适应现代社会。[参 J. Milband:《神学与社会理论》,129~133 页,Oxford,1993]

然而,神学家需要从卢曼那里得到神学的教诲吗?当然不是。卢曼是社会学家,他一再强调,他只是作为社会学家思考宗教乃至吸纳神学资源。社会学家意味着,"过着无信仰的生活,处于罪的状态,具有有限的知识,没有机会看到超越的实在",相反,信徒直接面对"潜隐的功能",换言之,他们意识不到自己的信仰的功能,这种功能意识会摧毁其信仰。[参 N. Luhmann:《社会、意义、宗教》,同前;《我首先历史地思考:宗教社会学的观点》,937 页,同前]这一论点是极其有趣的,亦是意味深长的:信徒或神学家的视角是特定的,两者均看不到自己视角域之外的地方(眼睛不能看眼睛),一旦他们越出这一视角,就不再有其独特的视域。这意味着,神学家当然应保留自己特定的视角,但同时需要了解他者的视角(如社会理论),从而社会学家与神学家可以富有成效地对话和竞争。[参 N. Luhmann / W. Pannenberg:《宗教的普遍有效性》,见《新教评论》,1978(11),350~357 页]更重要的是,卢曼希望能促使神学家自觉地意识到宗教的功能,反省在现代社会中,传统的建制宗教究竟丧失了什么,还保存着什么,还有什么资源可为现代社会的沟通所用,有利于简化现代社会的复杂性。这就像在倡议神学家可以有不

止一个视角，可以有双重或多重视域，正如作为社会学家，卢曼亦有一个神学的视角，积极利用尼古拉·库萨的神秘主义的思想资源。

到目前为止，神学界尚未对卢曼的宗教社会理论的核心主张提出以深入研究为基础的反应：究竟如何理解信仰、教会、神学与自由主义社会秩序的关系。贝格尔(P. Berger)提出，在现代社会，神学必须趟过的"火溪"正是社会理论。[参 P. Berger:《天使的传言》，高师宁译，41 页，香港，1996]卢曼的宗教社会理论是当代神学应当面对的，因为在他的宗教语义的社会理论中，实际包含着纯粹在神学论题上的思辨，尽管这种思辨以基于现代社会问题的宗

教-神学语义学为表达方式。[参 D. Pollack:《功能的宗教分析的可能性及其局限》，958~959 页，同前]

在现代社会中，传统宗教丧失了基于宇宙论的世界论说的有效性，丧失了对政治、经济乃至日常生活的社会法权，丧失了为社会的沟通语义系统提供元叙述的能力。这些论点都是就一种自由主义的现代社会系统的结构而言的，而且是从在前现代社会具有强势的建制宗教传统的演化经验出发的。如果从中国宗教及其与现代社会的关系的历史经验出发，卢曼的某些基本论点显然不适用于中国的情形。但卢曼的宗教语义的社会理论仍有两个要点对中国的宗教社会理论的建设具有积极意义：首先，中国社会的现代演化亦在社会分化方面受现代社会结构规则所支配，自由主义的社会要素正在积累；中国的传统宗教的演

化及其与现代中国社会的关系,尚未得到足够的观察;卢曼的系统功能论的宗教社会理论有助于建立分析中国宗教的现代演化及其社会功能的工具性系统。其次,在我看来,卢曼的社会理论所重视的社会分化结构中沟通的语义系统,并在其宗教语义的社会理论中发展出宗教的社会语义学,正是其宗教社会理论中颇富激发性的部分。它对基督教神学的发展是一种积极性的促进,亦对深入现代性问题的反省有未可估量的积极意义。

本书是我拟定编选的两部卢曼宗教社会学文集之一,共收入四篇论文。《社会、意义、宗教》一文是卢曼的宗教社会理论的概述,清晰明了地表达了其基本论点,选自《社会学分析》杂志,刘锋教授译。《宗教教义与社会演化》选自《宗教的功能》,由刘锋教授据英译本 (The Edwin Mellen Press: New York & Toronto,1984)译出,我据德文本作了校订。这篇长文表述了卢曼的一个重要观点:宗教语义学与社会结构之间有一种相互支持的循环关系。神学家贝耶尔(P. Beyer)为该文英译本写的分析清晰的导论,对理解卢曼的社会理论相当有用,亦由刘锋教授译。《宗教的社会系统中偶在的转化》选自《宗教的功能》,由李秋零教授据德文译出,章国锋教授校订。宗教的基本功能之一是转化偶在,让悖论人生转化为圆满人生。此文的论述极度抽象,相当费解。《上帝的指令是自由的形式》选自《社会学启蒙》第5卷,从社会理论角度重构上帝语义,颇具创意,由李秋零教授译。这四篇论文大致可反映卢曼的宗教社会理论的几个重要方面。

卢曼著述的难译程度是罕见的。我的两位老友刘锋教授和

李秋零教授堪称译界少见的高手，亦感其承受力非比寻常。章国锋教授校订了《宗教的社会系统中偶在的转化》，李赋宁教授、程朝翔教授对个别术语的译法提供了意见，谨致谢忱。

卢曼自制的概念很多，而且大多含义复杂，两位译者对某些概念的译法不同，我未强作统一，注明原文，以供方家酌之。

刘小枫

论卢曼的宗教社会学

在过去15年里，卢曼的社会学理论在欧陆一直引起大量讨论甚至争论，但在英语国家受到的关注却相对较少。造成这种状况的一个重要原因无疑是，他的一些较为重要的著作直到最近才从德文翻译过来。[卢曼的五篇主要文章均有英译本.它们是:《未来不会开始:现代社会的时间结构》,Social Research 43,1967,130~152页;《普泛化媒介与偶在性问题》,Explorations in General Theory in Social Sciences: Essays in Honor of Talcott Parsons,Jan J. Loubser,Rainer C. Baum,Andrew Effrat和Victor M. Lidz编,1976.II,507~532页,New York;《社会的分化》,Canadian Journal of Sociology 2,1977,29~54页;《组织系统的一般理论》,Geert Hofstede和M. Sami Kassem编,Assen-Amsterdam,1976,96~113页;《复杂性的时间化》,Sociocybernetica,R. Felix Geyer和Johannes van der Zouwen编,1978,95~111页,Leiden。一篇不太重要的关于宗教理论的文章也被译成英文:《从功能社会学的观点看制度化宗教》,Francis McDonagh英译,The Church as Institution,Gregory Baum和Andrew Greeley,Concilium: Religion in the Seventies,New Series,Vol. I,No. 10,1974,45~55页,New York;另有几篇文章被译成英文编入论文集:Luhmann:《社会的分化》,Stephen Holmes和Charles Larmore英译,New York,1982。最后还有两本小书被译成英文,合为一册:Luhmann:《信任与权力》,Tom Burnes编,Gianfranco Poggi作序,Howard Davis,John Raffan和Kathryn Rooney英译,New York,1979] 我们选译本书的目的就是为了促成这个问题的最终解决。本书译自卢曼在宗教社会学方面的主要著述之一:Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution（《宗教教义与社会演化》）。这本著作

初版于1972年，在经过重大修改以后于1977年再版。[参见 Karl-Wilhem Dahm,Niklas Luhmann 和 Dieter Stoodt:《宗教:系统与社会化》,15~132 页,Neuwied,1972;以及 Niklas Luhmann,77~181 页,《宗教的功能》,Frankfurt,1977]译文所依据的便是后一个版本。

本篇导言有三个目的:首先,既然选译本书的目的是为了帮助学者们,尤其是宗教学和神学学者们初步领略卢曼的思想,我们有必要略微缓解一下读者的生疏感。卢曼使用了许多新概念,对一些看上去很熟悉的概念也赋予了新意，并以种种不同方式把这些概念嵌入他的总体社会理论中。所有这一切对于一个初次接触卢曼著作的读者来说是比较陌生的。第二,如果不把《宗

教教义与社会演化》置于卢曼的整个社会理论和整个宗教理论中来看,就不能恰当地理解本书的论旨。本文恰好顺应了这一要求。最后,卢曼的大部分思想都异常复杂和抽象。这部分地是由于卢曼理论的涵盖面极其广阔，部分地也是由于这些理论具有一种所谓的非线性(non-linearity)或多维向(multidimensionality)的特点。有鉴于此,在这里向读者介绍一下卢曼的概念体系,似乎就是很恰当的了。诚然,要达到这个目的,就需要在一个往往很抽象、很艰难的理论疆域里作一次比较长的漫游。这番努力将有助于读者获得一种更确切的定向感，使之不致迷失在由众多过于抽象的概念组成的晦暗迷宫中。

按照卢曼的说法，其理论的复杂性和抽象性是由其宏大抱负决定的,[卢曼在“超理论”的标题下讨论了这个问题及以下问题。参见

Luhmann:《道德社会学》,Theorietechnik und Moral,Niklas Luhmann 和 Stephan H. Pfurtner 编,9~27 页,Frankfurt,1978]他希望建立一种能够从社会学的观点出发描述和解释现代社会及先前社会的方方面面的一般理论。这一宏大目标不仅导致了理论的复杂性和抽象性,而且还导致了卢曼所说的普适性 (universal applicability) 和总体化(totalization)。所谓普适性不过指这种理论能够适用于一切社会现象。例如,它不把自己的陈述限制于某些特定领域,如组织、家庭、政治,或简单、孤立的小型社会。但是,普适性并不意味着这种理论能够通过其陈述把握实在的全部具体性。由于理论是抽象的,因此它也是选择性的。总体化的宏大旨趣也不像这个词所暗示的那样极端,它不过是说,这种理论欲把其他所有的社会理论纳入到自身的框架中来解释。这一要求并不意味着,卢曼自认为他已经发展出了一套一劳永逸的社会理论。更准确地说,卢曼只不过相信他的理论与现时代贴得更近一些。这种理论声称更多地反映了20世纪末叶的现代社会状况。在卢曼看来,任何社会理论都是与特定社会结构相互关联的。他本人的理论声称接替了其他理论,或者把它们纳入一个总体构架之中,因为这些理论反映了过去的社会结构。卢曼的理论无意克服意识形态,相反倒是说明了意识形态是不可避免的。

为了更清楚地了解这种总体化的可能含义,我们可以考察一下卢曼与其先辈和同代人之间的关系。就影响而言,这些人当中最重要的无疑要数帕森斯(Talcott Parsons)了。卢曼在20世纪60年代初曾受业于帕森斯门下。在他的大部分著作中,我们都可以很容易地发现(和承认)帕森斯的影响。在这方面,一个突出的例子便是,卢曼自始至终广泛依赖功能系统论(functional

systems theory)，把它既当做一种方法论工具，又当做一种理论工具。不仅如此，卢曼把其社会理论分成三个分支理论：系统理论(theory of systems)、演化理论(theory of evolution)和沟通理论 (theory of communication)；[参见 Luhmann:《系统论、演化论和沟通理论》,Soziologische Auklärung: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft，第 2 卷，193~203 页，Opladen,1975]它们全都根源于帕森斯的思想体系。卢曼理论的许多基石都是从帕森斯那里得来的。不过，卢曼与帕森斯的关系并不是依赖的关系，而是发展的关系。例如，卢曼的一个重要概念“沟通媒介”(见下文，34页及以下)便来自于帕森斯关于普泛化的交换媒介概念。在帕森斯的理论体系中，普泛化交换媒

介所发挥的作用是把四功能的AGIL范式中的四个主要子系统关联起来。[参见 Talcott Parsons:《从演化和比较的角度看社会》,5~29 页，Englewood Cliffs,1966；以及《论价值承诺概念》,Sociological Inquiry XXXVIII (1968).135~160 页]这一范式把基本的社会功能限制于四个，遭到卢曼的拒斥。卢曼本人在设定基本的社会功能时不是依据于一种抽象的生成性模式，而是依据于经验观察。卢曼所反对的恰恰是这种生成性模式。假如没有这种渊源关系的话，他的沟通媒介概念就会更加自由地漂游，在其发展过程中就会更加独立于理论结构的其余部分。[到目前为止最全面的讨论，可参见 Luhmann:《通过符号而普泛化的沟通媒介理论引论》,Soziologische Aufklärung II,170~192 页]总的说来，卢曼的理论不是根据一个统一的公理模式推演出来的。这种理论是在一个缺乏统一性的社会中建构起来的，当然也就不会

显示出什么统一性来。

卢曼理论与现象学传统、尤其是胡塞尔(Edmund Husserl)的关系亦应作如是观。卢曼把现象学的一些主要问题和成果接到自己手中,以一种特殊的方式发展它们:一方面用现象学概念来极大地促进自己理论的发展,另一方面又抛弃那些在他看来会导致困难的特征。这些特征可以再次追溯到对统一的自明出发点的一种假想的需要。

在此,我们可以举一个例子来说明这种关系。卢曼的意义概念通过胡塞尔的"边缘域"(horizon)概念来阐明如下事实:一切意义均指向许多其他可能性,而这些其他可能性并未在意义结构本身中呈现出来。也就是说,一个代表A的符号或客体出现于一个由一切非A的东西所组成的背景之中。这些未确定的非A便是A的边缘域,它们成为A的可能性条件。卢曼把"边缘域"概念从胡塞尔所谓先验主体的意向性(intentionality)语境中抽离出来,用以建构他自己的有关个人系统和社会系统的概念。卢曼认为胡塞尔在互主体性(intersubjectivity)问题上遇到了种种困难,他希望通过上述办法避免这些困难,与此同时对意义的建构过程、从而也就对一般社会结构和过程做出明晰的分析。[参见Luhmann:《社会系统的自我主题化》,Soziologische Aufklärung II,72~102页(尤其是74页,83页以下)]在这里,重要的是,卢曼试图通过拒斥先验主体统一的、自明的出发点,从而避免某些特定的理论问题。在他看来,先验主体是近代早期欧洲社会所经历的结构转型的一个语义关联物。从当时的情况来看,先验主体概念有助于欧洲社会度过一些关键的转折阶段,[参见Luhmann:《近代早期的人类学:对社会演化问题的技术论解决办法》,Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur

Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 1980, I, 162~234 页, Frankfurt] 在这个语境中,它自有其理。时至今日,这个概念却掩盖了新的社会结构情势,使人们无法建立一种更充分的社会理论。

关于卢曼理论的二手文献相当多,至少德语文献是这样,[用英语撰写的批评文章,可参见 Rudolf J. Siebert:《帕森斯关于宗教作为一种终极实在的分析理论》, Sociology and Human Destiny: Essays on Sociology, Religion, and Society, Gregory Baum 编, 27~55 页, New York, 1980] 其中大部分都是批评性的。批评的范围遍及卢曼理论的各个层面,不过多数文献还是把矛头主要对准这种理论所具有的政治寓意以及马克思意义上的意识形态特征。[这种批评的涉及面很广,在此不遑详论。在数量很多的

批评论著中,或许以哈贝马斯的论著最为有名。参见《社会理论还是社会技术论?与卢曼的辩论》, Habermas 和 Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, 142~284 页, Frankfurt, 1971。另外还可参见 Franz Maciejewski:《意义、反省与系统:关于卢曼所遗忘的辩证法》, Zeitschrift für Soziologie I, 1972, 139~155 页。卢曼对帕森斯理论的运用也引起了批评,参见 Stefan Jensen:《相互渗透:个人系统与社会系统的关系?》, Zeitschrift für Soziologie VII, 1978, 116~129 页] 批评者试图表明,卢曼的理论实际上是在为我们社会的现存权力结构辩护,但这种辩护却又乔装打扮成一种客观理论。卢曼的回应是接受这种批评,因为他承认自己的理论工作反映了现存社会结构,从而也就具有意识形态性质,但与此同时,他又拒斥这种批评的理论基础:即一种特定的社会观。从我们前面的叙述来看,卢曼采取这种态度是不足为怪的。

对卢曼来说，总体化意味着能够基于他自己的理论框架解释反对者所持的立场。他的许多批评者也是这样认为的。为了满足这一要求，他把自己的理论作品与他归在“人本主义传统”之下的理论作品进行比较，以此迎战哈贝马斯(Jurgen Habermas)等学者的批评。稍稍浏览一下这番比较，我们不仅能够了解卢曼如何回应那些指其理论为意识形态的批评者，而且还能够更加深人地洞悉其思想的某些基本假设。

卢曼与那些在他看来代表人本主义传统的学者们有一个根本差异，这就是，卢曼认为社会不是由人组成的。[下述论点出自Luhmann:《道德社会学》,18-45页,同前。至于谁被包括在“人本主义传统”中,以及这一比较的进一步实例,详情可参见这篇研究]个体的人是社会系统之环境的一部分，相反，社会系统则是由沟通行为构成的。个体的人处在与社会系统相对立的位置上，他们是个人性的。按照这种理论，他们是诸社会系统(社会是其中之一)赖以存在的先决条件，而不是任何社会系统的子系统。惟有人与人之间的沟通行为才包括在社会系统中。因此，从这个意义上说，卢曼的社会理论是非个人性的。

按照人本主义传统，社会是由人组成的。卢曼认为，这种观念具有某些特定的历史根源，与过去社会的结构联系在一起。它不能帮助我们恰当地理解20世纪的社会结构，在这方面，它会产生出种种令人无法接受的后果。首先，这种人本主义观念是从一种关于人的概念、即一种人类学中推演出来的，因此，这种社会观直接派生于一种人的观念。至于胡塞尔所说的先验主体，卢曼认为这种观察社会的方法反映了欧洲社会过往的社会结构状况。当社会处于急剧的过渡状态时，人类学便取代了社会理论。

卢曼认为，今日的情形是，社会理论再度成为可能和必要，使我们能够充分地认识自身的状况。

卢曼认为，人本主义传统是不适当的，这种不适当更明显地见之于人类学社会观的人本主义基础的某些可能后果。在此，最值得注意的是这样一种关于人的概念：即认为人的根本特征是个人主义，是自由和欲望。从这种观点来看，只有当社会所提供的结构能够使人有更多机会来追逐自己的欲望、践行自己的自由时，该社会才是正当的。这种观点倾向于从否定的方面来认识它所分析的社会。任何一个社会都将按其压抑性特征来分析，而一种试图肯定地描述和分析社会的理论——如卢曼的理论——

也将被看成在为一种根本上非正义的社会辩护。因此，卢曼认为，某些学者尤其是批判理论家（如哈贝马斯）之所以反对他，其根源在于他们对人与社会之间关系的认识。在卢曼看来，这种否定姿态可以通过他的功能系统论来加以克服，因为功能系统论不再把社会的概念建基于人的概念之上。自然，卢曼是否正确地把握了人本主义立场的逻辑，可能是一个需要讨论的问题。即便如此，值得注意的是，作为人本主义者之一的哈贝马斯已经开始为一种以人的解放为动因的社会理论奠定基础了。［参见 Habermas 和 Luhmann：《沟通能力理论初探》，载《社会理论》，101~142页，同前］

当然，以上描述并不是对卢曼与其前辈及同时代人之间关系的完整评价。这种评价远远超出了本篇导言的范围。不过，上

述种种表明了卢曼全部理论的某些认识论假设。我们在阅读《宗教教义与社会演化》这本宗教论著时必须牢记这一点。卢曼的思想不以任何形而上学的绝对理念为基础。而且,这种理论也不认为自己有能力判断绝对理念可能的有效性。

除此而外,到目前为止,我们的讨论已经表明,卢曼的理论不能简单地看成是现有理论(如帕森斯理论)的延续;它也不仅仅是帕森斯系统论与胡塞尔现象学的某些特征的结合。就其使用的方法(功能方法)来看,就其抽象性和广度来看,卢曼的社会学在一定程度上带有帕森斯理论的印记;就其偶尔使用现象学方法这一点来看,就其彻底性来讲,它又在一定程度上带有胡塞尔理论的印记。在卢曼那里,所谓彻底性指他不允许自己的任何一个基础概念处于未经分析的状态。他所使用的每一个核心概念,如系统、功能、反省、意义、选择、复杂性、世界、偶在性、演化和沟通,都被分解成一些关系要素,然后又与制约该理论的其他概念重新融贯起来。卢曼理论的基础概念不仅相互联系,而且还全部是相互依赖的。

卢曼的理论结构的这一特征可称之为开放性。这种理论不把任何先验概念作为自己的出发点,相反,每一个概念都必须在逻辑上依赖于该理论的其他概念,从而获得其意义。卢曼的理论不以譬如说先验主体的逻辑等值物为基础,最终也不指向终极实在的逻辑等值物。卢曼认为他已经摆脱了所谓的希腊形而上学传统。[作为一个实例,参见 Luhmann:《社会》,Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme,第4版,第1卷,137~153页, Opladen,1974]在其理论中,我们所熟悉的一些基本概念,如实体和存在,已经不再发挥什么作用了。这类概念分别被系统和复杂性之类的概

念所置换，即使尚未被完全取代的话。后一类概念与前一类概念根本不同，因为它们是一些关系。对这些概念我们在下面还会更详细地考察。实体是形式与质料的统一体，存在是实体的基本谓项，而复杂性则更接近于形式与质料的关系。[我之所以说“更接近于”，因为在卢曼的理论中，复杂性不能仅仅在这种比较的基础上得到充分的理解。参见 Luhmann:《复杂性》，Soziologische Aufklärung II，204~220 页，尤其是 107 页以下]另一方面，系统是在与环境的关系中建构起来的，一旦脱离了环境，系统便无意义，反之亦然。

因此，开放性意味着卢曼全部基础概念的相对性、“关系性”和相互依赖性。由于这个缘故，卢曼的理论是很难表述的。一旦

开始描述任何一个概念，那就意味着已经理解了至少某一些其他概念。胡塞尔可以从先验自我开始，阿奎那可以从上帝开始，而卢曼由于其理论的性质则总是必须从中间开始。这种必要性可以从卢曼发表的论文和出版的书中见出：没有哪一篇文章或哪一本书对总体作了系统的描述（卢曼的理论不是由一些部分组成的）。某些核心文章试图解释某些核心概念，[例如，参见 Luhman:《功能方法和系统论》，Soziologische Aufklärung I，31~53 页；《社会系统的自我主题化》和《复杂性》，Soziologische Aufklärung II，72~102，204~220 页；以及 Habermas 和 Luhmann:《作为社会学基础概念的意义》，载《社会理论》，同前，25~100 页]其他论著又以这些核心概念为基础来发展理论，相对来说很少详细地阐发这些概念本身。就连后一类论著所作的阐述也缺乏完整性。因此，《宗教的功能》(Function der Religion)全书共

分五章,每一章都是一篇独立的研究论文。各章可以单独抽出来读,在读其中一章时,并不需要先读其他几章(当然,从整体来看,卢曼的所有论著都是以其他许多论著为前提的)。无论是在这里,还是在其他地方,卢曼都无意建立一套完整的宗教社会学。

我们在阅读本书时必须牢记卢曼的理论风格的这些重要特征。相对说来,卢曼很少花篇幅来解释那些对论证十分重要的概念。在某种程度上,本篇导言正是要弥补这一欠缺。在以下的讨论中,我们将考察卢曼概念体系中的许多关键概念。我们描述这些概念的详细程度以有助于理解本书为限。要想彻底考察整个概念体系及其内部的各种相互关联,这是一篇简短的导言无法办到的;无论如何,卢曼本人也没有这样做过。

为了理解卢曼的系统(system)概念,我们可以首先把它与另外几个系统概念区别开来。[参见 Luhmann:《作为总体社会分析形式的现代系统论》,7~24 页,同前]第一个系统概念把系统视为由不同的部分组成的整体。这些不同的部分共同构成一个秩序,从而确保整体的连续存在。这一概念纯粹地指涉一个内部秩序:在对它进行界定时可以不顾环境。第二个系统概念考虑到了环境,但它仅仅把环境视为对系统的潜在威胁。环境不被看成是系统的构成要素。第三个系统概念与卢曼的系统概念比较接近,它把系统与环境看成是相互依赖的。按照这种观点,系统有选择地处理来自环境的输入;它所做出的回应是改变环境的状态,或者力图通过选择性输出来影响环境。这样一来,系统便成为诸多过程的一种组合,它通过维持自身与环境的边界来维持自身。卢曼本人所使用的系统概念把这一想法推至一个更高的抽象化水平,它把系统

与环境的差异界定为复杂性方面的差异。环境总是比系统更加复杂，也就是说，环境中的可能性总是比系统中的可能性要多。不过，系统中也必须要有足够的可能性来回应来自环境的各种可能输入。〔参见 W. Ross Ashby:《控制论导论》，尤其是 202~218 页，London, 1964〕在维持这一格局的过程中，卢曼所说的系统与环境之间的复杂性梯度（complexity gradient）把系统作为一个系统建构起来。系统可以通过相对较少的应答来抵偿相对较多的环境输入，它所采取的策略构成了系统的选择性(selectivity)。降低复杂性的能力便是系统的选择性。

到现在为止，我们所描述的系统概念仍是极其抽象的。不

过，首先从这样一个水平上来描述卢曼的系统概念很有必要，可以避免在读者心目中产生一个错觉，以为卢曼所谈论的系统是指某个具体的整体，如教会或政党。我们还将继续讨论卢曼的其他一些核心概念，在这个过程中，读者可以更好地理解究竟什么是系统。

卢曼讨论得最多的一个特殊系统子集便是社会系统子集。这类系统与大多数其他系统之间存在着一个差异：它们所采取的降低复杂性的策略是以意义为基础的。〔参见 Luhmann:《作为社会学基础概念的意义》，Habermas 和 Luhmann: Theorie der Gesellschaft 〕另外一种以意义为基础的重要系统是心理系统或人格系统，但相对说来，卢曼在他的论著中很少讨论这一公认的重要类型。〔参见 Luhmann:《良知现象和人格的规范自主》，Dorothee Solle 等， Religionsgesprache: Zur

gesellschaftlichen Rolle der Religion,95~119 页,Neuwied,1975] 社会系统的实例有:面对面的互动(face-to-face interaction)、组织和社会,后者还包括一些子系统,如宗教系统、社会阶层、政治系统等等。所有这些系统都以意义为基础。因此,这一概念对整个理论极其重要。

意义对社会经验和社会行动起一种赋形的作用。卢曼把意义在社会系统中的地位与核糖核酸/脱氧核糖核酸在有机系统中的地位作了类比。[参见 Luhmann:《宗教的功能》,21 页,同前]在这个意义上,意义是经验与行动的代码。它使经验与行动具有了某种结构,而经验与行动也正是依照这种结构而被辨识为经验与行动的,它们可以据此发生变化或被改变。意义是社会系统的基本元素;诸社会系统通过使用意义建立自身的选择性。因此,在社会系统的语境中,不可能有什么无意义的东西,因为对无意义性的辨识已经预设了某种意义,无意义性正是按照这种意义被识别出来的。而且,根据卢曼的这一概念,意义不可能脱离构成它的诸系统。在这里,我们再度遇到了一种排除终极的、无基设的所指物的开放性。

卢曼通过否定(negation)、普泛化(generalization)和自反性(reflexivity)这类概念来分析意义处理经验与行动的特殊方式。正如系统是通过系统/环境关系得到确定的,对卢曼来说,意义也是通过一种确定/不确定的关系建构起来的。一种有意义的确定物(meaningful determination),即任何特定的有意义的东西,都只有在与大量其他可能的确定物的关系中才能建构起来,这其他一些可能的确定物在当前的事例中被排除在外,因而是不确定的。我们很熟悉的格式塔心理学的图形/背景关系便与此相

类似。图形之所以凸现出来，易于辨识，只是因为有一个令其显出轮廓的背景。背景(必然！)是模糊的，不易知觉的，但却具有基本的重要性，离开了它，一个特定的图形就不可能被察觉到。与此相似，按卢曼的说法，一切有意义的确定物都隐含着一个由其他可能的确定物所构成的一般的、不确定的背景。把其他可能的确定物抛到一边，令其不确定，使之潜隐于背景之中，这便是卢曼所说的否定。这其他一些可能性遭到了否定，以便确立某一特定的意义。这种否定把其他可能性加以普泛化，从而发挥自己的作用。这种普泛化使每一情形下的否定都能够同时包容所有其他的可能性。

而且，普泛化也不光通过否定发挥作用。把某一特定的有意义的确定物与其他不确定的可能性一道加以普泛化，这成为整个运作过程的先决条件。因此，卢曼认为，对意义而言，现实是模态地普泛化的。[参见《宗教教义与社会演化》]为了理解这句话的含义，我们有必要探讨一下卢曼所说的否定的自反性（reflexivity of negation）。否定本身也可以被否定，它可以运用于其自身。为了某一特定的有意义的确定物之缘故，总是需要一般性地否定其他种种可能性，然而，所有这些可能性又可以从否定状态中崭露出来，得以实现，也就是说，它们能够变得明确起来。同样，一个特定的图形也可以潜隐于背景之中，以便让一个新的图形进入人的知觉，而这个新的图形原本属于背景的一部分。否定的自反性意味着，尽管其他可能性已经遭到了否定，但它们却能够转化

为现实性。必须认识到，对卢曼来说，否定不是绝对的。否定一种可能性并不意味着它永久地消失了。否定仅仅意味着这种可能性被弃置一旁。模态普泛化中的"模态"二字意指可能性/现实性的模态，而"普泛化"则表明现实性与可能性是可以互换的。值得注意的是，卢曼只是说意义必须以现实的模态普泛化为先决条件，他并没有提及"存在的样态"。卢曼故意回避了这一表达式，因为它过分接近于一种实体论的实在观。卢曼用关系来取代统一体，从而保持了其理论的开放性。

这样界定了意义之后，卢曼便能够断言，意义把选择性强加于经验与行动。[《宗教的功能》，21页，同前]既然意义是经验与行动的形式，既然这种形式必须在与其他可能性的指涉关系中发挥作用，因此，社会系统中的经验与行动就必须表现为针对众多可能性而进行的选择。作为社会系统选择性的基础，意义构造了一个既包含可能性又包含现实性的世界，而且这个世界既在系统内部建立起来，又在环境中建立起来。意义建构了系统与环境（即世界）的复杂性，从而使经验与行动的选择性能够建构一个与环境相对峙的系统。

在考察了意义在卢曼理论中所处的地位之后，我们有必要进一步探讨一下复杂性(complexity)一词的含义。[关于以下的讨论，参见 Luhmann:《复杂性》，Soziologische Aufklärung II，204~220页] 如同迄今为止已经探讨过的其他主要概念一样，复杂性也是一个看上去十分习见的词语，但事实上，在卢曼的理论中，这个词的内涵却是游移不定的。

由于本文的引论性质，我们只需了解一下复杂性与选择性的关联便足够了。这两个术语必须被看成是相互依赖的，否则前

者就会表现出一种先验性格，而这恰恰是卢曼竭力想要避免的。我们已经看到，系统被界定为与环境的某种关系。这种关系被描述为一种复杂性梯度，它指示出一个复杂程度较高的环境与一个复杂程度较低的系统之间的关系。我们也看到，在这种不对称关系中，有必要降低复杂性，这构成了系统的选择性。在卢曼看来，这种选择性不只是单向的。诸系统的选择性意味着，它们的秩序是通过对众多可能性的选择建立起来的。然而，这种选择性同时也建构了它所降低的复杂性。卢曼认为，系统既实现了复杂性，又降低了复杂性；[参见 Luhmann：《作为社会系统理论的社会学》，Soziologische Aufklärung I，113~136 页，尤其是 116 页以下。德文词“erfassen”的通常

意思是“把握”或“抓住”，在此译作“实现”，以强调这种"Erfassen"在卢曼理论中的创造性质]这一观点的彻底性可于上述论断中见出。对此，我们可以按刚才讨论过的意义概念来加以描述。意义是由诸系统建构起来的，也就是说，没有系统，就没有意义。只有从一种特定的有意义的确定物的观点来看，不确定的、“未呈现的”可能性才能转化为可呈现的可能性。意义的建构过程本身使选择领域具有了一种“未呈现”边缘域的性质。[关于卢曼对胡塞尔的“未呈现”概念的使用，参见《宗教的功能》，22 页以下，同前]

因此，选择性与复杂性是相互制约的。在这个基础上，卢曼可以得出一个逻辑的结论：环境复杂性也是通过系统的选择过程建构起来的。系统必须使它自身的内部复杂性与环境的复杂性相一致，以便系统能够建立和维持自身；同样，为了系统的缘

故，环境复杂性也必须随系统复杂性的变化而变化。就其复杂性而言，环境并不是一个常量。相反，卢曼把环境看成是可变的，因为它与系统之间存在着相互依赖的关系。用稍嫌过于简化的语言来说，系统从它自身的立场出发来对待环境。系统愈复杂，环境也被认为愈复杂。我们可以举一个简单社会来作为(社会)系统的一个实例。这个社会不会有一个与现代社会的环境同样复杂的环境，因为从内部来看，这个社会本身没有现代社会那么复杂。在卢曼的宗教社会学里，系统复杂性与环境复杂性的这种相互对应，对于现代社会的宗教系统来说十分重要。不仅宗教系统必须使其自身的内部复杂性适应于(尤其社会之内的)环境的复杂性，而且它还受到一种正面压力，必须重新建构或重新设想它的环境，并且必须按宗教的方式这样做。这不光是一个让宗教适应现代社会的问题，它还要求从宗教的视角出发，重新表述完整的系统/环境关系。正是由于这个缘故，卢曼认为，一味重新解释因袭的宗教传统，并不足以在今日社会里完成神学的任务。在《宗教教义与社会演化》这本著作中，卢曼暗示道，除此而外，神学应当更自觉地按宗教的社会本质(即它的功能)向前发展，而不应当过分地依赖于如下观点：即认为宗教任务的这一方面是自明的。[参见《宗教教义与社会演化》第 10 节]

因此，卢曼认为，系统复杂性与环境复杂性是相互对应的。这一观点马上引出了一个问题：卢曼如何界定复杂性？可以期待，卢曼把复杂性界定为一种关系。大体上说，复杂性在这里指可能性的范围与降低复杂性的策略之间的关系，后者构造了通达这些可能性的路径。在一个系统内部，复杂性指以下两者之间的关系：一方面是构成该系统的各种要素，另一方面是这些要素

在结构允许的范围内发生的各种关系。我们如果把注意力集中在复杂性与选择性之间的关系上，或许能够更好地理解这一定义。按照卢曼的定义,仅是构成要素(可能的经验与行动)的增加,以及这些要素之间关系的增加,并不意味着复杂性的增加。除此之外，系统还必须能够在这种数量增加的基础上选择经验与行动,只有这样,复杂性才会增加。总而言之,复杂性的增加意味着选择性的增加。消减更多的复杂性意味着更多的消减,这不仅是指更多的结构、更多的消减策略,而且也是指更强有力的消减策略、能够消除更多可能性的消减策略。

下面两个例子可以帮助我们进一步理解这一核心论点。在

现代社会里,行为受到许可的可能性已经增加了,用于调节这种行为的法规在数量和关系两方面也同样有了增加。尽管如此,我们社会里的法官仍然能够参照先前的判例来做出明确的判决,而且他是基于已经增加的可能性和关系来做出这种判决的。我们还可以从另一个时代、另一个领域举一个相似的例子来说明这一点。在中世纪晚期的欧洲社会,出现了良心和意图之类的概念。这些概念本身又与社会的结构变化相关联,而社会的结构变化,按照卢曼的判断,表明社会复杂性已经增加了。伴随着这些概念的出现,恶行的可能性和条件也相应地增加了。尽管如此,神父仍然能够判定向他忏悔的人是否有罪，以及忏悔者应以什么样的方式悔罪。[参见《宗教的功能》:41 页以下,同前;以及《道德社会学》,Theorietechnik und Moral ,81 页以下]

复杂性的增加与选择性的增加是相互对应的，这种对应关系对卢曼的理论产生了诸多重要后果。除上文述及的一些之外，还有另外一些。其中之一便是，由于增加了的选择性必须一下子消除更多的可能性，因而它也就增加了选择结构的可见的偶在性。被排除的可能性增加了，这在更大的程度上表明，本来还有其他可能性可供选择。对于一个力图在更复杂的社会世界里达到更复杂水平的宗教系统来说，这一结果被认为具有重要意义；同时，它也把我们引向与复杂性对应的概念，即卢曼的偶在性概念。

虽然系统是通过选择性来建构复杂性的，但我们不能由此得出结论说，卢曼亦步亦趋地追随德国唯心主义传统。如同帕森斯一样，[参见 Talcott Parsons:《社会行动的结构》，两卷本，New York，1968]卢曼希望充分地采纳这一传统的某些基本洞识，与此同时尽量避免它的片面性。相应地，复杂性概念的正面是偶在性(contingency)概念。卢曼几乎把这两个概念当做一个二重概念来使用，经常在同一个词组中用其中的一个来代替另一个。[比较《宗教教义与社会演化》] 只要看一看他是如何使用这两个概念的，这一点便可以理解了。复杂性是通过系统的选择性而建构起来的，而选择性不仅暗含着选择行为，而且还暗含着从中进行选择的那个领域。对卢曼来说，这是一个由其他可能性构成的领域，正如在意义的情形中一样，这其他一些可能性暗含于每一次选择行为中。因此，复杂性暗含着一种原本可以针对其他可能性而做出的选择，也就是说，本来还可以选择其他的可能性。偶在性概念便意指这种"始终可以选择其他可能性"的情况。对卢曼来说，偶在性不仅意味着非必然性，而且还意味着可替换性。这一定义

使偶在性概念纯粹变成了认识可能性/现实性和选择性集合群的另一种方式，因此，对偶在性的每一次肯定都同时指向复杂性,反之亦然。由是之故,这两个概念是可以互换的。

偶在性概念使卢曼的复杂性概念带有风险(risk)的意涵。一切选择都有风险,因为它否定了其他可能性,也就是说,它使现实趋于简单化。这种简单化有可能导致如下情形:围绕某一选择而形成的期待未能得到满足,而是遭到了挫折。例如,本该下雨的时节却不下雨,母亲不像母亲,政府的政策未能带来繁荣,如此等等。这个方面表明,卢曼的复杂性概念具有一种"现实主义的"张力。选择不能随意地进行,因为世界包含着某些特定的限

制因素,对变化构成障碍。卢曼并未告诉我们这究竟是些什么样的障碍,而且若以他自己的理论为依据,他的确也没有办法告诉我们。这一限制产生两方面的后果:一,卢曼并未声称,我们可以依据他的社会理论来预测未来;二,这一理论严格地限制了科学的范围，排除了社会和人类生活最终应该是什么样的问题。于是,他便给宗教、艺术等领域留下了一片广阔的天地,我们很难指摘他具有科学还原论的倾向。不过,我们依然可以认为,由于卢曼或多或少秉持一种实证主义的科学立场,因此,他未能而对这样一个问题:在一个具体的社会里,他的理论怎样才能用到政治上和经济上?

尽管如此,就我们的目的来说,知道下面一点就足够了:复杂性/偶在性和选择性这两个概念暗含着这种限制,否则就不会

有变化，系统也不会关注它的环境。[参见《宗教的功能》，16页以下]风险代表失败的可能性，这是卢曼理论的一个核心概念，因为系统预设了这种风险。这一概念可按系统的功能来加以表述。根据卢曼的功能概念，系统的功能必须是系统与某一指涉问题(problem of reference)之间的关系。[参见Luhmann:《功能方法和系统论》，Soziologische Aufklärung I，31~53页。这篇文章阐述了卢曼关于功能和功能方法的观点]这个问题出现在他的世界概念中。在卢曼看来，世界是系统之内与系统之外、系统与环境的一切可能性的总和。从复杂性的观点来看，世界是一个问题。系统若要建立和维持自身，它就必得降低(和建构)复杂性。系统的功能、系统的结构和过程的功能就是要降低世界的更高程度的复杂性。复杂性的一个特征是，它迫使系统必须想办法降低复杂性。这个特征包含于如下概念之中：即一切选择都有风险。从复杂性/偶在性这一概念中，我们又一次发现了卢曼理论的开放性、彻底的相对性，或者说得更精确一些："关系性"。

因此，系统与世界是经由复杂性发生关联的。在卢曼的宗教社会学框架内，这一关系引出了一个重要的论点：即世界是无法超越的。既然世界是系统和环境的可能性的总和，因此就只能从这些可能性中进行选择。一切新增的可能性按其定义也必须存在于世界之内。世界是一切选择性最后的地平线。正如地平线这个意象所暗示的，超越地平线仅仅意味着移动它，而不是越过它。

卢曼提出另外一个对我们目前的讨论十分重要的概念，这就是自我指涉(self-reference)的概念。卢曼把自我指涉分成三种不同的类型：自反性(reflexivity)、反省(reflection)和基本自我指

涉(fundamental self-reference)。卢曼不同意把这几个概念限制性地理解为思想的思想，即思想主体的精神过程。因此，自反性是指把一个过程运用于它自身或某种与它自身非常相似的东西。[参见 Luhmann:《反省机制》,92~112 页，同前]我们在前面讨论意义时已经遇到了这种自反性的一个实例，我在那里谈到否定之否定的情形。自反性有时也指关于思想的主观思想，而自我指涉则是对这一基本观念的概括。

在把注意力转向卢曼关于反省的定义之前，我们先来考察一下基本自我指涉的概念。作为一个普泛化概念，自我指涉不仅适用于人类，而且还适用于其他系统，如生物系统。在这里，自我

指涉是一种客观指涉，而不仅仅是一种主观指涉。在卢曼看来，自我指涉是系统的一个基本特征。相应地，他认为系统是通过沟通行动建立起来的，不过这些沟通总是指向其他的沟通。在社会系统内部，每一行动都与其他所有的行动相联系。对卢曼来说，当一种选择被归属于与环境(经验)相对的系统时，我们便使用“行动”一词。既然如此，基本自我指涉就表示这样的意思：在系统中，一切选择都与其他选择联系在一起。我们尤其可以在社会系统中发现这一自我指涉的特征，它为系统的建构，以及系统/环境区分的确立提供了基础。[卢曼对这一问题及下述问题的讨论，可参见《宗教的功能》,27 页以下，同前]卢曼认为，社会系统在其一切结构和过程中都是自我指涉的，因为它们建立在意义的基础之上。社会系统的一切运作过程都指向该系统的其他运作过程。在这个意义

上，社会系统是封闭的，然而也正是这种封闭性使它们能够与其环境相接触。

意义具有循环的特性，也就是说，按照卢曼的理论，社会系统是建立在自我指涉的基础之上的。这种循环使系统能够在与环境的对峙中建立起来，因为它打破了系统与环境的一一对应的关系。假如允许这种对应关系继续存在的话，那么来自环境的每一输入都会在系统中得到一个相应的应答。这样一来，在复杂性方面就不会有什么差异了：环境中出现一个可能性，系统中就会出现一个相应的可能性。卢曼认为，自我指涉打破了这种对应关系，因为系统只能根据自我指涉的、有意义的结构来对环境的每一输入做出回应。或者稍稍变换一种说法，社会系统之所以是参照环境建立起来的，原因在于，它们只能按自身的要求来回应每一件事情。在世界上，惟有有意义的事情才能得到承认。

同样，正因为社会系统具有基本自我指涉的特性，它们才得以建立起自身的同一性。即便社会系统的意义结构能够被改变，以回应它们与环境的相互作用，这种自我指涉的结构中也总有一些方面是恒定不变的，至少暂时是这样。这些恒定的方面能够作为系统的同一性反映出来。当一个系统将其注意力转向这种同一性时，卢曼便使用“反省”一词。反省被界定为系统与其自身的关系。

自我指涉是卢曼理论的一个基本概念，它为系统/环境区分的确立、改变和维持提供了基础。由于系统与环境的关系是复杂性与选择性的基础，因此，自我指涉的概念对于理解卢曼的全部理论便具有决定性的意义。不仅如此，卢曼把自我指涉的结构看成是现代社会的界定性特征。[卢曼对这一发展过程的起源的分析，可参见

《社会结构和语义学》,同前,第1卷,166、176页以下]也就是说,自我指涉结构逐渐地居于统治地位,这被看成是区分现代社会与先前社会的重要标志。卢曼理论的这一方面在一定程度上决定了他针对现代宗教和现代神学家所提出的问题。

系统是选择性的基础。考虑到系统在卢曼理论中所占据的这一基本地位,我们会发现,系统分化(system differentiation)同样也起着基本的作用,这是不足为怪的。在系统的脉络下,卢曼把分化界定为建构系统的策略在系统内部的重复。由于系统是通过建立系统与环境的边界来建构自身的,因此分化便在系统内部建立不同的子系统,以强化系统的选择性。分化是一种自反

性策略,如同所有这类策略一样,它允许系统做出日益不可能的选择。这是怎么回事呢?在一个分化的社会系统中,具体地说,在一个分化的社会中,某些沟通在一个子系统中或许是适当的,但如果把这些沟通置于另外一个子系统中,它们就未必能够产生直接的影响了,因为各子系统是相对独立的。这种类型的沟通比比皆是,任何一个子系统在选择其自身的行动时都未必能够直接地考虑到它们。世界上——无论是在环境中,还是在一个特定的子系统中,抑或是在社会的其他地方——发生的事情,不一定以同样的方式为社会的一切部门所消纳。社会的任何一个子系统都可以依赖于社会内部的一种较易操纵的环境来预先处置特定的问题,使之不致给特定的子系统带来问题。举一个简单的例子,建造一条优质公路是驾车每小时行驶120公里的可能性条

件,但如果系统内部缺乏一种易于操纵的结构,也就是说,如果公路系统与汽车系统之间不发生内部分化,那么这种选择对运输系统来说,在最好的情况下也是相对不可能的。

现在回到社会系统的问题上来。卢曼认为,分化的种种优势是以不同的方式发挥出来的,它们要取决于分化的类型。[关于这个问题的比较精彩的讨论,可参见 Luhmann:《社会的分化》,Canadian Journal of Sociology II,1977,29~54 页]在卢曼看来,分化的类型有三:分割式分化(segmentary differentiation)、分层式分化(stratified differentiation)和功能分化(functional differentiation)。分割式分化把系统分成许多等同的子系统。相对说来,这些子系统之间不存在什么相互依赖的关系。一个子系统遭到破坏,并不会殃及整个系统,而仅仅殃及该系统本身。在各种不同的社会中,简单社会或原始社会以分割式分化为主。在这些社会中,划分子系统的依据是血统和村落。尽管一个特定的氏族或村落比另一个氏族或村落境况要好一些,或享有更高的声望,但这些事实至少原则上是偶然的,并非产生于社会结构本身。在这个意义上,该社会的不同子系统是相互平等的。如果一个氏族或村落由于战争或天灾而遭到毁灭,其他氏族或村落并不因此而崩溃。一个子系统内所发生的事情并非自然而然地影响到其他子系统。不过,这些不同的分割单位仍然通过经济、政治、家庭等方面的交往共同组成一个社会。每一分割单位都要与其他分割单位相互沟通,就此而言,它并不是孤立的、自足的。

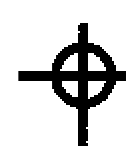
虽然卢曼在分析分割式分化和功能分化(见下文)时主要依据涂尔干(Durkheim)对机械型共契(mechanical solidarity)与有机型共契(organic solidarity)所作的区分,但他也增加了一种新

的分化类型，即分层式分化。这代表着与涂尔干以及仅仅把分化分成两种基本类型的那部分社会学传统的决裂。在卢曼看来，分层式分化不同于分割式分化，因为前者的子系统是在不平等的基础上划分的。在一个分层式社会里，各子系统——即各社会阶层——是不平等的，这种不平等的基础在于财富和权力的不平等分配。卢曼把这种情况称为沟通潜能的不平等分配，因为对卢曼来说，财富和权力是沟通的形式。[参见以下关于沟通媒介的讨论]此外，分层式社会还有一个重要特征：在诸子系统内部，关系的基础是沟通平等。不同阶层的成员在各自阶层的内部原则上被看成是平等的。卢曼认为，与分割式社会相比，分层式社会有一个

很大的优势，那就是，它能够回应更大的、更复杂的社会的种种需要。当一个社会的全体成员之间的互动变得不可行时，分层便把社会成员分成一些由相互平等的沟通者组成的群体，但又并不因此消除随着规模和复杂性的增加而成为可能的更大的角色分化。分层强化了选择性，因为即便更多的可能性被否定或不被允许，选择性沟通仍是可能的。换句话说，分层使一个分割单位变得更庞大、更复杂。从功能上看，分层相当于重新分割。不仅如此，各阶层之间的不平等还通过沟通障碍来维持。例如，这一特征允许不同阶层在宗教观和宗教实践方面表现出差异。

卢曼把现代社会看成是功能分化占据主导地位的社会。这种分化形式创造出众多的子系统，它所采取的办法是把社会沟通分配给不同的领域，使每一个领域履行整体社会的某些特定

功能。这些主要功能中的每一个对社会来说都是至关重要的，没有哪一个能够声称具有绝对的优先性。按照卢曼的分析，这些功能的实例有：一、政治功能，它提供具有集体约束性的决策；二、经济功能，它满足现时的和未来的需要；三、宗教功能，它处置偶在性的必然性(inevitability of contingency)。卢曼对现代社会功能子系统的发展提出了自己的观点，这种观点有助于我们了解，在卢曼的心目中，这些子系统是如何发挥作用的。在较早的社会类型中，我们已经发现了诸如商人、牧师或统治者之类的角色分化，以及这些角色发挥作用的特定情境的分化。卢曼声称，这些功能领域在发展为功能子系统的过程中，主要依赖于其他角色的分化，而这其他一些角色与已经代表着功能领域的那些主要角色之间又是互补的关系，因此便有了生产者与消费者、牧师与俗人、政治家与公众，或者举几个来自其他子系统的实例，教师与学生、医生与病人。在卢曼看来，这些互补角色之间的沟通关系是不对称的。每组的第一个成员被看成是专家，他在更广泛的意义上成为相关功能领域的代表。这种专家气派表现在，每组的第二个成员通常依照他在特定功能领域里所处的位置接受来自第一个成员的沟通讯息。而且，功能领域里的沟通还围绕特定的二项对立图式而达到具体化，在这个二项对立图式中，每一个关系项都或多或少是对另一个关系项的单纯否定。这方面的实例有：没有与有、受苦与拯救(或罪与恩宠)、未受教育与受过教育、疾病与健康。



在卢曼看来，不同的功能子系统既是平等的，又是不平等的。它们是不平等的，因为每一个子系统都履行一种不同的功能；它们又是平等的，因为每一个人至少原则上都有机会进人到

这些子系统中去。当然,这并不意味着,在功能分化占据主导地位的条件下,不会再出现沟通机会的不平等分配。不过,按照卢曼的观点,这种不平等不再由社会的主要结构所造成,这与分层式社会很不一样。卢曼是这样表述这一点的:从结构上看,履行一种功能的可能性不再取决于该功能与其他功能的关系。事实上,卢曼认为,功能分化是人人平等这一现代语义理想的基本的结构关联物。[《宗教的功能》一书中,卢曼在帕森斯所讨论的“内摄”标题下对这一点进行了讨论,232页以下]

功能分化进一步强化了选择性,因为每一子系统的成功标准都相对独立于其他子系统的成功标准。一个企业主要关心的

是经济上的成功,而不太关心政治寓意、道德正当性、卫生和教育,除非这些因素影响到经济成功。政治系统在很大程度上不需要考虑经济成功的必要性,也不需要考虑什么是世界的本质这类终极问题。但是,政治系统必须从政治成功的角度来考虑它的行动。卢曼认为,经济系统中的破产类似于政治系统中的选举失败。

通过这一分析,卢曼探讨了现代社会的大量特征,这些特征似乎否证了功能分化的主导性。卢曼从三个角度来考虑这个问题,他首先解释什么是主导性(primacy)。按照卢曼理论的设定,所有这三种分化形式都出现于一切社会中。因此,原始社会既表现出一定程度的功能性角色分化,又表现出一定程度的分层式分化,这两种分化主要以性别、年龄、关系和成就为基础。然而,

这两种分化形式必须在占据主导地位的分割式分化的框架内发挥作用。一个生活在特定社会里的人主要与他或她的部落、氏族、村落共同体等等相认同。只有在确定了这一点之后，其他两种分化形式才能发挥作用。

同样，尽管分层式分化在传统社会里居于主导地位，但功能分化和分割式分化也存在，尤其是政治功能领域和宗教功能领域通常发展得更完备一些。社会经常被分成一些政治单位，如地区或国家。最重要的是，每个阶层基本上都被分割成一些家庭或世系来作为其组成部分。在这里，居于次要地位的分化形式又是在主导分化形式的框架内发挥作用的，并支持着它。

最后，卢曼认为，无论是分割式分化，还是分层式分化，都在现代社会里发挥着重要的结构性作用。尤其重要的是，经济系统仍然依赖于分层式分化来组织社会的人与生产过程的关系。而且，尤其在政治系统和宗教系统里，分割式分化也起着重要的作用，有助于确定不同生活情境的这些功能领域。不过，卢曼认为，正是那些居于支配地位的功能结构赋予他所说的现代全球化社会以单一社会的特征。

功能分化的主导性引起了选择性的增加。在卢曼看来，选择性的增加又进一步造成了这样一个后果：诸子系统为社会创造的可能性是整个社会无法全部实现的。在这方面，一个典型的实例是，一家企业可以“买通”政治家，取得他们的合作，从而增加成功的机会。这种经济可能性会给政治系统带来严重的问题。在《宗教教义与社会演化》中，卢曼举了一个中世纪神学（一个分化的宗教系统的开端）的例子：如果上帝意欲让一个人的父亲死去，这个人是否也应该有同样的愿望呢？这种宗教可能性是存在

的，但对一个家庭来说，因而对整个社会来说，它就不是一种可能性了。[参见《宗教教义与社会演化》]

这种可能性的过量产生涉及到卢曼所理解的功能分化的另外一个方面。不同的功能子系统是相互依赖的。由于这些子系统中的每一个都集中地履行一种主要的功能，因此它们必须预设其他重要功能的实现，以此作为其自律性和运行的可能性条件。鉴于诸子系统是相互联系的，我们必须考虑主导功能的实现如何受到下述情况的影响：在任何一个特定功能子系统的社会内部环境中，都存在着其他功能子系统。

为了探讨这个问题，卢曼区分了任何一个社会的子系统必

须具备的三种关系：一个子系统能够以它的功能为基础而与整个社会发生关系；一个子系统也能够与社会的其他子系统发生关系，这种关系的基础是卢曼所说的演示(performance)；最后，一个子系统还能够与其自身发生关系，卢曼把这种关系称为反省。从上面的叙述可以看出，卢曼使用反省一词是不足为怪的。[卢曼对出现在宗教系统中的这些关系进行了透彻的分析，参见《宗教的功能》，同前，54~66页。关于这些关系的一般讨论，参见《社会的分化》，同前，35~38页]

一旦子系统形成以后，这些取向便是不可避免的。但是，子系统在接纳所有这三种关系时是否会遇到困难，那要取决于一个社会所采取的是什么样的分化类型。在分割式社会里，所有这三种取向实际上相同，因为社会可以看成是一个规模更大的子系统。在分层式社会里，等级结构及其语义关联物(意识形态)

(例如在中世纪西方社会里,便可以发现手段/目的和整体/部分这两种观念的结合)构成了设想这些关系的基础。因此,上层阶级虽只是一个部分,但它们却可以看成是整体的代表,体现着社会目标。于是,上层阶级与社会的关系和与自我的关系便是同一的,它们与其他子系统的关系同样也是建立在这种等级概念之上的。

一旦着手分析现代社会,卢曼便发现,对包括宗教在内的每一功能子系统来说,这三种关系是相互干扰的。仅当其他子系统的演示达到充分程度时,功能才能实现。这样便导致了诸子系统的相互依赖。卢曼举了一个与政治系统有关的实例:正如上面所提到的,政治系统的功能是为社会提供具有约束力的决策。为了实现这个目标,它必须设法保证得到其他子系统的支持,必须考虑经济、家庭、卫生、教育、宗教等方面的利益。所有这些利益都代表着社会的其他功能领域及其特殊需要。不过,一旦对所有这些利益加以平衡,以便实现一个共同利益,通过接受政治决策的方式来维护政治权力,那就有可能导致大量难以决断的问题。

对卢曼来说,反省关系成为一个或多或少迅速变化的社会的问题。我们已经看到,同一性暗含着变化过程中的连续性。业已实现了功能分化的现代社会之所以会飞速地变化,是因为这个社会的更大程度的选择性(当然还有别的因素)增加了一切结构和过程的可见的偶在性。当飞速变化危及连续性时,反省便成为一个问题。这样一来,一个自我指涉的系统在环境中的行动基础,即它的同一性便受到了威胁。

在卢曼看来,所有这一切都是现代社会的功能子系统可能遇到的问题。不过,卢曼并不因此而认定,这些问题同等地影响

到一切功能领域。现代社会是由一些功能子系统组成的,这种功能分化对不同的功能领域发生一种选择性影响。一些功能领域比其他功能领域更多地是在某一特定制度下兴盛起来的;一些功能领域比其他功能领域遭受和经历了更多的危机。正是在这个语境之下,卢曼对分化所做的分析对于宗教分析具有重大的意义。

正如上文所提及的,在卢曼的理论中,宗教的功能是要处置偶在性的必然性。更精确地说,卢曼认为,宗教的核心功能是要控制如下问题:即一切确定物,当然也包括一切社会的确定物,都是有风险的,因而在某种程度上是不确定的,甚至是不可确定

的。宗教的起源在于确定性与不确定性的同时存在,在于偶在性的必然性。然而,真正的宗教任务是要超越这一问题,在超出偶在性之上的神圣领域里寻求这一事态的原因。[参见 Luhmann:《宗教的功能》,33 页以下,同前]

因此,卢曼把宗教的功能置于社会结构的一个非常基本的层面上。在很大程度上,这一功能主要是在整个社会的层面上发挥作用的。卢曼对宗教功能的这种定位使下述问题变得可以理解了:在历史上的大多数社会里,宗教为什么被认为对一切社会经验和行动具有如此全方位的影响?鉴于宗教所发挥的这种核心功能,我们似乎有理由相信,宗教是每一个社会的终极整合力量。这个有关宗教与社会之间关系的概念,无论是在社会成员中间形成的,还是在社会学家中间形成的,都未必会面临严峻的挑

战，只要功能不是社会分化的主导性标准。在分割式社会和分层式社会里，无论是宗教领域，还是宗教沟通，都能够跨越各自的主导性分化界限，而不会遇到严峻的挑战。然而，按照卢曼的模型，在现代社会里，由于主导性分化类型的变化，宗教成为众多功能子系统中的一个。正如我们在前面指出的，现代社会的每一个主要子系统都依其特定的合理性和一整套价值观而发挥作用：经济成功和政治可能性便是例证。这些特定的准则以特定的二项对立图式为核心，构成了诸功能子系统的相对自律性的基础。除非是在一种比喻的意义上，宗教再也不能声称为其他一些准则提供了基础，尤其是宗教结构、例如教会，已经很难声称对其他一些领域拥有支配权了。但是，既然卢曼认为宗教为整个社会提供了终极准则，因此，从宗教的观点来看，其他功能领域的这种独立性便有可能表现为对宗教的否定。这样一来，宗教系统与现代社会的其他子系统的关系也就成为宗教的一个问题。简略地说，这就是卢曼对通常所谓的"宗教与社会"这个问题，或更具体地说，"俗世化"问题的表述和处理办法。[对这个问题的全面研究，可参见 Luhmann:《宗教的功能》，同前，225~271 页]

卢曼把宗教的演示，即宗教与社会其他子系统的关系归在 diakonia(善事)这个标题下来进行分析。这个术语被广泛地认为囊括了一切在宗教的保护伞下对产生于社会其他子系统、但却未在那里获得解决的问题做出应答的善工。[同上，57~59 页] 他认为，这些善工所针对的主要是个体的人，因为个体的人有可能成为对子系统本身造成妨碍的诸多结构性问题的牺牲品。把善功的目标限制在个体问题的范围之内，这使宗教系统不至于过分地干扰其他子系统。不过，我们完全有理由提出一个问题：卢曼

关于宗教演示的概念在这一点上难道就不能进一步扩大范围，把譬如说拉丁美洲罗马天主教会的某些教派的活动也包括进来?这些活动肯定超出了个体仁爱的范畴。这个问题还涉及到一个对应的政治-经济问题：我们可以追问，宗教是否只能起一种宗教性“失业保险”的作用?抑或还可以进一步推进到“国家所有制”的某些形式，力图以宗教的方式对产生于其他子系统的问题做出回应?

尽管如此，卢曼确实认为，现代社会的任何宗教演示都必须由它所针对的子系统来接受和处置。这一概念的形成是由于卢曼把演示视为一种交换过程。如果想让这个条件得到满足，宗教

演示就必须在一定程度上适应某一特定子系统的要求。这种适应有可能使宗教功能陷于矛盾的境地。例如，人们或许是基于宗教的理由为消除政治上和经济上的非正义而进行斗争，但这种演示行动却有可能被当成是一种打着宗教的幌子而从事的隐蔽的政治活动，并因此而受到指摘。总而言之，在卢曼看来，演示与功能有可能互相干扰。

为了提供一幅完整的理论图景，我们还需要考察一下宗教反省。对卢曼来说，神学填充了这个位置。正如我们在前面指出的，反省在一个飞速变化、功能分化的社会里会成为一个问题，因为连续性作为同一性的必要条件，在这种情况下更难于表述。尤其是，一切同一性的日益明显的偶在性都会成为一个问题。卢曼认为，在神学反省中，情况更是如此。可以期待，卢曼相信，主

要困难在于充分反省对——具体说来——宗教功能的实现所造成的干扰。在他看来，对演示和反省关系的充分应答会危及对功能的应答，因为前者在某种意义上倾向于适应现代社会的种种紧迫要求，而这些要求是与宗教功能所表达的如下断言相抵触的：即宗教解释能够适用于整个社会。《宗教教义与社会演化》所提出的各种问题必须从这一分析的角度来看待。宗教必须在已经变化或正在变化的社会结构条件下来发挥功能、演示和反省，卢曼对现代社会的宗教所进行的"批判"正是以此为基础的。

关于分化及其后果的讨论是卢曼对系统论的进一步发挥。不过，这一理论只是组成卢曼社会理论的三个分支理论之一，另外两个理论是演化理论和沟通理论。[参见 Luhmann：《系统论、演化论和沟通理论》，Soziologische Aufklärung Ⅰ，193~203 页] 卢曼把他的社会理论分成三个部分，这不是偶然的。三个分支理论对应于卢曼所认为的世界的三个维度：客观维度、时间维度和社会维度。[卢曼讨论了这三个维度与意义概念的关系，从而指明了它们的来源。参见 Habermas 和 Luhmann：《作为社会学基础概念的意义》，Theorie der Gesellschaft，48 页以下] 在他看来，这三个维度不能相互归约。一个维度里的否定并不暗含另外两个维度里的否定。卢曼用这种三分法来代替其他类似的基本区分，如经验与行动、理论与实践的区分。相应地，他的社会理论也包括三个不能相互归约的分支理论。系统论探讨世界的客观维度，演化理论探讨时间维度，沟通理论探讨社会维度。

正如我们在前面指出的，卢曼理论中的社会系统是由沟通行动构成的，沟通行动又是建立在所谓双重偶在性或双重选择性之上的。这两个概念是卢曼基于帕森斯的理论 [参见 Talcott Parsons：《社会系统》，10 页以下，New York，1951] 提出的。这里所表达的观

念是,一个系统(无论是社会系统,还是个人系统)的行动总是针对不止一种可能性而做出的选择,两个系统在交换选择时依据如下前提:即双方都做出了这样的选择。就人来说,这意味着,一个社会互动的参与者能够选择是否接受另一个参与者传递给他的信息,能够选择他本人想传递的信息,并且假定他正与之相沟通的人也能做出同样的选择。

在卢曼看来,沟通过程预设了沟通参与者的经验是不同的。假如他们有相同经验的话,就失去了沟通的必要和基础。在沟通行为中,某个参与者的偶然选择被提供给另一个参与者,成为后者做出进一步选择的基础。对卢曼来说,语言不仅是表达所作选

择的一种手段,而且还是接受或拒斥该选择的一种手段。受话人可以表示赞成或不赞成。语言使沟通参与者能够肯定地或否定地表达一切信息,卢曼把能像这样复制信息的机制称为代码(codes)。[关于这一讨论以及下面的很大一部分讨论,参见Luhmann:《通过符号而普泛化的沟通媒介理论引论》,Soziologische Aufklärung II,170~192页(尤其是172页以下)]沟通参与者能够通过使用代码来接受或拒斥某一沟通讯息,这种可能性促使卢曼考虑这样一个问题:这种接受或拒斥的动机是什么?一个参与者的选择为何能够成为另一个参与者做出进一步选择的基础?卢曼以这种方式探究成功沟通的条件。

卢曼断言,在原始社会或简单社会里,成功的沟通部分地是在语言的基础上、部分地也是在互动过程的严格规则的基础上得到保证的,无论如何,它要依据一种受限制的、共同的现实观,

这种现实观限制了经验与行动(即选择)的可能性的数量。随着书写文字的出现,沟通的可能性有了惊人的增加,这主要因为,沟通过程由此而超越了直接面对面的互动情境。沟通可能性的扩大是分层式社会刚出现时的一种伴随现象,它导致了新增代码机制的发展。这些代码机制的功能是使成功的沟通即便在非面对面的沟通中也成为可能。卢曼把这些机制称为通过符号而普泛化的沟通媒介 (symbolically generalized communications media)。沟通参与者能够通过使用符号代码来确保各种选择的成功传递。他们采取各种各样的办法来实现这个目标,其中有些办法能够适用于许多不同的情境和许多不同的沟通形式。

关于这些媒介,卢曼最喜欢举的例子便是真理、情爱、货币和政治权力。在每一个例子中,选择都被接受了,因为它们是通过这些媒介之一而传递的:一个人之所以这样看待一个问题,是因为它是真的;他之所以做某件事情,是因为他爱着她;她之所以接受他基于这个动机而做的事情,是因为这个东西是他买的,因而也就归他所有;他按法官告诉他的那样去做,是因为法官被授予了这种权力。所有的沟通媒介都以一种设定了媒介的使用规则的代码为基础。一旦遵循代码规则,沟通便应该取得成功。另一方面,代码又是建立在二项对立图式之上的,这些图式允许人们以代码为基础接受或拒绝某一沟通讯息。这方面的实例有:对/错(政治-法律的意义上)、真/假、爱/不爱、拥有/不拥有。每组的第一个关系项均被赋予肯定的价值,第二个关系项则是对第一个关系项的单纯否定。

卢曼解释这些代码分化的方法取决于他对经验与行动的分析。在他看来,经验与行动是两种不同的归属方式,而不是两种

不同的实际过程。归属的对象是选择。当一个系统把选择归属于环境时，这种选择便成为系统的经验对象；另一方面，当选择被归属于系统本身时，它便成为系统的行动。卢曼认为，媒介究竟是传递经验的选择、还是传递行动的选择，两种选择是否被当做进一步的经验与行动的基础来接受，这是区分不同媒介的依据。例如，真理所产生的后果是，一个互动参与者的经验被另一个互动参与者所接受，成为他的进一步经验的基础；情爱所产生的后果是，一个互动参与者的经验被另一个互动参与者所接受，成为他的进一步行动的基础。两种传递方式都可以成为不止一种媒介的基础。因此，卢曼不把可能的沟通媒介的数量限制在四个。

这些沟通媒介构成了现代社会功能分化的主要基础之一。所有功能领域都围绕一个二项对立图式发挥作用，它们中的绝大多数都发展出了精细的符号代码和相应的媒介，以此作为与社会的其他领域实现分化的参照点。在卢曼对现代社会的宗教所进行的讨论中，媒介的形成与功能分化之间的关联是非常重要的。卢曼在《宗教教义与社会演化》中指出，宗教的媒介、即信仰是很难表达的，这种困难在宗教系统适应现代社会的过程中产生了某些特定的后果。〔参见《宗教教义与社会演化》〕

为了比较圆满地结束这篇关于卢曼社会理论的引言，我们还有必要考察一下他的社会演化理论，因为这一理论在《宗教教义与社会演化》中起一种非常重要、但又不太明确的背景作用。〔在这方面，最有启发意义的论著有：Luhmann：《作为过程的历史和社会文化演进理

论》,Historische Prozesse, Karl-Georg Faber 和 Chritian Meier 编,413~440页,Munich,1978;以及《作为历史的演化》,Soziologische Aufklärung II, 150~169页。我们目前的讨论主要以这两篇文章为基础]在卢曼看来,演化的根源在于系统与环境的差异。具体地说,演化是由于这样一个事实:在任何一个系统的环境中都存在着其他系统,而这些系统的经验和行动是完全不同的。我们已经看到,这种不一致也是一切沟通的核心所在。它之所以被看成是演化的基础,是因为任何一个系统(不光是社会系统或个人系统!)的变化都意味着,所有其他系统的环境也发生了变化,从而为其他系统的进一步变化创造了条件。从终极的方面来看,世界的极端复杂性以及一切选择的相应的偶在性构成了演化的基础。

演变植根于系统与环境的关系之中,这一点对卢曼的社会演化理论产生了一个重要后果:每个子系统的变化在一定程度上都是对社会内部环境的变化所作的回应。因此,社会演化必须从整个社会的层面上来考虑,而不能单纯地从社会子系统之一的层面上来考虑。任何一个子系统(例如宗教系统)都是社会的一部分,因此它的演化不能与整个社会孤立起来考虑,否则就很难对这种演化做出恰当的分析。

在卢曼看来,演化不是一个连续的因果性过程。就其本身而言,它也不是必然的或单线发展的。一旦抛弃了因果链的概念,那就意味着,演化并非不可逆转,它不能被看成是一个从简单到复杂的运动过程。毋宁说,社会-文化的演进是引发社会结构变化的一种机制。这种机制利用机遇来诱导结构变化,也就是说,尽管某些事件的发生与某一系统并没有特殊关系,但它们却可以用来诱导该系统的结构变化。这种对机遇的指涉表明,卢曼关

于社会-文化演进的理论与无机物和有机物演化的理论有某些相似之处。这一点非常清楚地见于如下事实：卢曼把演化的几个特定机制称为变异、选择和停滞（或曰稳定）。在有机界，这些功能是由遗传突变、自然选择和人口的繁殖隔离来实现的。不过，这种相似性并没有把卢曼引向主张“适者生存”的社会达尔文主义，因为在社会-文化的演进过程中，这三项功能是由完全不同的东西来履行的。

卢曼把他的理论的各种要素置于这些概念夹缝之间。他认为，社会-文化的变异机制是语言沟通。语言的一个显著特征就是，它使大量的可能性得到表达，同时又使每一可能性受到肯定

或否定。[参见以上关于沟通问题的讨论，34页及以下]但是，语言沟通也会发生变化，而且已经发生了变化。随着书写文字的出现，不仅能够得到表达的可能性的数量大幅度地增加，而且这种沟通的范围也开阔了许多。大众传媒、尤其是印刷业的兴起进一步推进了这个过程。在卢曼看来，这些变化意味着，选择机制和稳定机制的运行条件发生了变化，因而演化本身也发生了变化。他觉察到一种演化的演化（evolution of evolution）：对每一组特定的历史情境而言，社会结构变化的条件都是不同的，因为演化机制本身也经历了结构变化，即演化。

卢曼所说的社会-文化选择机制可以从他的变异机制中推演出来。既然变异的基础是沟通，选择也就必须植根于成功的沟通。由于这个缘故，选择机制与确保这一过程的各种结构是等同

的。随着书写文字和相关社会结构变化的出现,这一机制日益地与沟通媒介相等同。最后,社会系统的建构和分化被看成是社会-文化的稳定机制。我们都还记得,系统实际上被界定为复杂性的相对稳定的消减。系统在与环境的对峙中通过选择性来稳定一个复杂性梯度,从而建构和维持自身。复杂性的增加意味着选择性的增加,而选择性的增加又体现在分化程度和类型的变化上。因此,卢曼认为,复杂性的增加是由变异机制和选择机制的变化(我们刚才勾勒了这种变化的轮廓)而引起的,主导分化形式的变化正是对这种增加了的复杂性的回应。分化形式依次经历了如下转变:先是以分割式分化为主,然后是以分层式分化为主,最后是以功能分化为主。这种转变增加了一个社会的稳定力量,使之能够与增强了的变异和选择相一致。例如,沟通媒介的发展被认为与分层式社会的出现相关联,而在一个功能分化的社会里,功能子系统则围绕着沟通媒介及其精细的代码而定型。

演化机制的演化还牵涉到这样一个问题:这三种机制在多大程度上能够相互独立地运行?也就是说,变异在多大程度上不会自动地隐含选择,选择又在多大程度上不会自动地促进稳定?这个因素使卢曼进一步发展了他对三个基本社会类型的概括。古代诸社会的特点是以分割式分化为主,局限于通过面对面互动而进行的口头沟通,缺乏精细的媒介。最后一个特征表明,这些社会没有把变异机制和选择机制加以分离。成功的沟通主要通过限制性的沟通规则及一种简单的现实观来获得保证。语言沟通既作为变异机制、又作为选择机制发挥作用。在卢曼所说的高级文明社会里,媒介的发展使变异机制和选择机制的分离成

为可能，但是选择机制和稳定机制的分离却成为一个问题。媒介植根于一个主要按阶层而非功能领域发生分化的社会结构之中，沟通的成功与否取决于是否顺应这个总体社会以及支撑着它的道德、宗教和宇宙论解释。在这两种情形下，卢曼都发现了社会结构变化所遇到的各种障碍，而这些障碍在功能分化的现代社会里要微弱得多。现在，绝大多数主要沟通媒介都与特定的、相对独立的子系统结成联盟。这种结构允许在更加多样化的条件下达到稳定。一种选择可以仅仅参照社会的一个功能领域而实现稳定，相容性要求也仅仅存在于不同的功能子系统之间，而非特定的选择之间。这三种机制能够相对独立地运行，由于这

个缘故，飞速的变化不仅是可能的，甚至可以说是非常可能的。

即便卢曼对三种社会类型的分析合乎一种大致的分期，我们也不能由此得出结论说，他把演化看成是一个过程、甚或一个连续的过程。事实上，在卢曼看来，演化是一种机制或一组机制。提出这一论点的目的是为了摆脱那种把演化视为一个过程的观点。这一论点产生了一些重要的后果，在此我仅举其中的几个。在目前的讨论中，最重要的后果也许是，卢曼的理论并未自称能够预测社会变化的未来进程：对演化机制的分析并不能自动地断定这些机制会引起什么样的变化。根据这一结论，我们可以推断，卢曼的理论并不能充分地解释一个社会是如何从另外一个社会中发展出来的，它只能解释伴随这一转折的某些主要的相互关联，以及转折过程本身的某些特征。例如，现代欧

洲社会是从中世纪西欧社会发展出来的，我们可以描述、甚至在一定程度上解释这一发展过程，但却不能把它说成是一个或多或少引致必然结果的因果性过程。[参见 Luhmann:《社会结构和语义学》,9~234 页，同前]

第二个后果与卢曼对现代社会里宗教的看法有关。卢曼分析了宗教何以在这个社会的新的背景下遇到某些特定的困难，但他并不因此而假定他能够规定行动进程。卢曼在《宗教教义与社会演化》中是这样处理这个问题的：他对宗教和神学家提出了一些问题，至于最后的答案则留待宗教和神学家自己去寻求。例如，他并不坚持认为，宗教系统必须以现代经济系统为模型，以便能够“跟上时代”。事实上，他在别的地方暗示说，宗教系统甚至可以为整个社会保留一些选择，例如坚持把圆满性的观念当做一切社会行动的终极目标，以与那种在其他领域、尤其是现代社会的经济领域里占据主导地位的开放发展的观点相对立。[参见《宗教的功能》,207 页以下，同前]

在介绍了卢曼的社会-文化演进理论的一些主要方面之后，我们就结束了对卢曼关于社会和宗教的一般理论的某些基础概念的这番概述。尽管有些部分确实非常抽象，或许看上去与宗教研究几乎没有什么关系，但我们希望这番介绍有助于读者更好地理解卢曼宗教研究的理论基础。鉴于卢曼把宗教当做一个社会现象而置于社会结构的一个非常基本的层面上，这种理解尤其显得重要。卢曼理论的抽象性是有正当理由的，其中一点就是，对宗教动机与社会功能的交汇点进行分析是很有必要的。如果把这个交叉点置于一个更加具体的层面上（例如社会的整合或某一解释需要的满足），[关于卢曼的批评，9 页以下，同前]就难免会

遇到其他一些功能定义已经遇到的各种困难，例如把宗教现象仅仅归结于一种特定的社会结构功能，忽视了宗教的那些处置任何结构的可能性本身的方面。卢曼设法超越这些局部的功能定义,他希望借此充分地解释一切社会里宗教的社会维度,与此同时又在他的总体理论框架内继续保留宗教的原有地盘，避免对它进行社会学的或心理学的还原。这样一来,宗教对各种各样的社会结构就既能发挥一种合法化的作用，又能发挥一种批判的作用,而这些社会结构恰恰也正是它的可能性条件。

贝耶尔

目　录

社会、意义、宗教

——以自我指涉为基础

当我们受到驱策显出笃信宗教的样子，实则只为了表现智巧，愿主解救我们。

——约翰·邓恩：《连祷文》188~189

一

社会学理论目前处于亚历山大阶段，似乎专注于对经典作家的诠释。［顺便说一句，保留经典作家、需要经典作家，这是一个相对比较晚近的现象。在18世纪以前，“经典”一词仅仅意指“在学校课堂上使用”］搞宗教社会学意味着对一些据认为与宗教有关系的人物或制度进行经验研究，要求回到涂尔干(Emile Durkheim)或韦伯(Max Weber)那里去寻求理论灵感。于是，宗教便被假定发挥着两方面的作用：它在总体社会层次上是一种整合要素，在个体层次上则是一种动机要素。在两个层次上，它都提供了意义的意义，即一种有意义的“终极实在”。在终极资源这一最高层次上运作的一切符号和价值都可以归在宗教范畴之内——不管它是卢梭意义上的公民宗教(civil religion)，还是贝拉(Bellah)意义上的公民宗教。

法。于是,他就决定采用交叉列表的方法,其后果是人所共知的。

对帕森斯的裁决今日已为公共舆论所接受,然而,这一裁决实际上是由一个陪审团依据对证据的印象式评判而做出的,而不是立足于对其理论(就此而言,对任何理论)的结构性局限的充分理解。不过,我无意把下面的考虑建基于一种对帕森斯有利或不利的判决之上。相反,我的论点是,在最近几年里,一般系统论已经引人入胜地转向了一种自我指涉型系统的一般理论,我想探讨一下它在社会理论和宗教功能分析方面所产生的某些后果。[我所指的研究具有一种科际(interdisciplinary)的意义,因此(?)是非常庞杂的。其中包括:Robert P. Pula:《作为明确包括系统制作者的一般系统的一般语义学》(以Korzybski的理论为基础),Coping with Increasing Complexity: Implications of General Semantics and General Systems Theory,Donald E. Washburn和Dennis R. Smith编,69~84页,New York,1974;Gotthard Günther:《控制论的本体论和跨联结操作》,Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,第1卷,249~328页;Edgar Morin:《方法》,第1卷和第2卷,Paris,1980;Yves Barel:《吊诡与系统:论社会的幻想之物》,Grenoble,1979;Francisco Varela,《生物自发性原理》,New York,1979;Humberto Maturana和Francisco J. Varela:《自体再生与认知:生命的实现》,Dordrecht,1980;Erich Jantsch:《自我组织的宇宙:正在兴起的演化范式的科学和人文意蕴》,Oxford,1980;Milan Zeleny编:《自体再生:一种生命组织理论》,New York,1981;Heinz von Foerster:《观察系统》,Seaside Cal,1981]

二

自我指涉型系统(self-referential systems)不仅仅是自我组织或自我调节的系统,在最近一些理论创新中,自我指涉的概念

也被运用于系统要素或成分的层面上。[参见 Niklas Luhmann:《社会系统:一般系统论概论》,Frankfurt,1984]这意味着,自我指涉的——就此而言,自体再生的(autopoietic)——系统依靠一些通过系统而相互关联的要素生产出另外一些通过系统而相互关联的要素。自我指涉型系统是作为一个要素生产的封闭网络而存在的。这一网络不断地生产一些要素,而后者又被用来继续生产另外一些要素。由此,该网络便把自身作为一个网络再生产出来。[这主要是 Humberto Maturana 的创见,因此最好的表述当然是他的原话:"我们主张,存在着一些被界定为统一体的系统。统一体是一些要素生产的网络,这些要素(1)通过互动递归地生成和实现生产它们的网络;(2)在它们存在的空间里作为参与网络实现的要

素构成该网络的边界。"Maturana 还进一步解释说:"自体再生系统被界定为一个依靠要素生产关系、而不是依靠构成它的诸要素(不管它们是哪些要素)而达成的统一体。自体再生系统被界定为一个依靠形式的关系(关系的关系)、而不是依靠能量转化的关系而达成的统一体。自体再生系统被界定为一个依靠媒介的特殊化(该系统在被实现为一个自律实体时把媒介特殊化)、而不是依靠与确定其边界范围的媒介之关系而达成的统一体。"参见 Humberto R. Maturana:《自体再生》,Autopoiesis: A Theory of Living Organization ,Milan Zeleny 编,21 页、29 页以下,New York,1981]

社会是自我指涉型系统的一个特殊实例,预设了一个由现在的沟通、过去的沟通、进一步的沟通以及发生在别处的沟通所共同组成的网络。沟通只有在一个沟通系统之内才成为可能,而沟通系统又不能不采取一种循环递归的形式。这一系统的基本事件,即沟通的个别单元,只有在与同一系统的其他单元的指涉关系中才能成其为个别单元。[我避免使用诸如"沟通行为"或"言语行为"

目都根据现实性与可能性的差异来重构世界，然而惟有现实的东西才具有可靠性。这种可靠性可以通过间接的方法来增加，亦即在保有返回当前状态的可能性的同时转向其他意义。在这里，又需要一种自我指涉的递归结构来把复杂性与可靠性结合起来。

对基于意义的沟通的这种非常成功的安排，乃是演化发展的结果，它所产生的如下三个重要后果合在一起，便形成了社会的基本结构：

(1) 沟通必得通过沟通而实现自体再生，这种自体再生又需要具备一种封闭性。另一方面，意义则是一个彻底开放的结构，它什么都不排斥，就连对意义的否定也不排斥。作为基于意

义的沟通系统，社会既是封闭的系统，又是开放的系统；它们通过封闭性而达到开放性。L'ouvert s'appuie sur le fermé(开放性有赖于封闭性)。[参见 Edgar Morin，同前，201 页]

(2) 沟通和意义是创造冗余信息(redundancy)的不同方式。沟通把信息传递给其他系统，从而创造出冗余信息。然后，第三方又可以选择向谁提问。[参见 Gregory Bateson:《走向心灵的生态学》，405 页–417 页以下，New York，1971] 另一方面，意义则隐含着进一步的剩余可能性，没有哪一个人能够在同一时刻密切追踪所有这些可能性。通过这种方法，意义便创造出冗余信息。鉴于这种冗余信息不断地通过基于意义的沟通再生产出来，每个接下去的步骤都只能是针对其他可能性所做的选择。在通过这一系统的运作而创造出的世界内，每个具体项目都表现出一种偶在的(contingent)性质，能够

成为某种不同的东西。[我是在逻辑学和神学的意义上使用这个术语的:它被界定为对不可能性的否定和对必然性的否定。把"contingent"界定为"dependent on"(依赖于),这只是一种有限的理解,其本身又依赖于对偶在性的神学解释。按照这种解释,偶在性是由上帝创造的,并依赖于上帝的意志]因此,社会运行于一个吊诡世界(paradox world)之内,这个吊诡便是偶在性之必然性(necessity of contingency)。[当然,这是对一个著名神学问题的社会学重构。关于这一点有大量文献,其中的某些方面,可参见Thomas B. Wright:《圣托马斯理论中的必然存在和偶然存在》,The New Scholasticism 25,439~466页;Guy Galbert:《阿奎那及其前辈理论中的必然性与偶在性》,Ottawa,1961;Innocenzo d'Arenzano:《圣托马斯论自然界运行的必然性和偶在性》,Divus Thomas ,3. ser. 38,27~69页;Celestino Solagurén:《邓斯·司各脱哲学中的偶性与创造》,Verdady Vida 24,55~100页]

(3) 当然,任何东西都不会本身就是吊诡——世界、自然界、甚至自我指涉型系统都不会如此。把某种东西说成是"吊诡",不过是一种描述而已,它只有在人们试图得出某些结论,或运用另外一些长链(long-chain)推理方式时才是适当的。吊诡仅对某些特定的意图才形成障碍。对描述的需要、尤其是对社会系统自我描述的需要正在与日俱增,存在的吊诡化(paradoxification)恰好是这种需要的一个社会学关联物。它似乎表明,这些描述必须在一个复杂的、高度相互依存的、带有受逻辑控制的问题的语义框架内加以运用。

三

吊诡世界的圆满与空无乃是宗教的终极现实。意义的意义包括两个方面:指涉的丰富性与重言式的循环性。

社会只能作为一个自我指涉型系统而存在，只能在一个哥德尔式的(Gödelian)世界里运行，并实现沟通的再生产。这个一般条件使得“宗教”(不管该词意指什么)成为不可避免的。因此，社会生活便具有一种宗教的——西美尔(Georg Simmel)称之为Religiösität [参见Georg Simmel:《论宗教社会学》,Neue Deutsche Rundschau 9,111~123页;《宗教》,Frankfurt,1906]——品质。自我指涉的吊诡式建构遍及一切社会生活之中，但它又是社会生活的一个特殊问题。终极意义的问题可以在任何时候、任何场合提出——但也并非在所有时候都能这样做。如果它能够被化约成诸多问题中的一个，整体的意义便能够成为整体之中的一个特殊问题。然后，社会又

发展出处置这个问题、回答这个问题的种种形式，它们使世界非吊诡化(deparadoxize)。这样就有可能把意识和沟通集中于这些形式；也正是由于这个事实，就能够冒险否定这些形式，或寻找一些别的形式。各种宗教形式可以说吸收了吊诡意义；它们把宗教从其他生活领域中分化出来，使之与这些生活领域相对峙；它们涉及到拒绝的风险；它们启动了偏离常规的再生产，即演化。

诸形式通过隐含的自我指涉而产生说服力，它们推荐自身。这些形式能够“在日常生活中被理所当然地接受下来”，因为它们抵制进一步的分解。它们实施一种“要与不要请便”(take it or leave it)的决断，拒斥任何发展。在这个意义上，它们具有一种仪式的性质。[参见Roy A. Rappaport:《仪式、神圣和控制论》,American Anthropologist 73,59~76页;《人类演化过程中的神圣》:Annual Review of Ecology

and Systematics 2,23~44 页]仪式表征着宗教,因为它遏制自我指涉。鬼魂必须呆在瓶子里。不过,随着时间的推移,在社会演化过程中,仪式形式也可能变得与新的形势不相适应。它们可以在不改变其适应不良的情况下保持宗教品质,履行宗教功能,[参见 Roy A. Rappaport:《社会系统的适应不良》,The Evolution of Social Systems,J. Friedman 和 M. J. Rowlands 编,49~71 页,Pittsburgh,1978]但也可以增加形式的两歧性(ambiguity of forms),从而找到另外一些功能形式。

一旦把形式问题重构为形式与背景的关系问题,就会导致形式的两歧性。这样一来,诸形式的宗教意义(或审美意义、或任何意义)便取决于形式以什么样的方式来组织其背景,例如,寺庙通过对自身的指涉来组织周围的自然环境。[参见 Paul Valéry:《优帕里诺,或建筑师》,Oeuvres,第 2 卷,79~147 页,Paris,1960]如果几种观点都是可能的,两歧性便会偷偷潜入。你在看见一个东西之后还需要再看一眼,秘密可以被揭露,已揭露的真理能够成为一个问题。如果这种形式与背景的关系能被质疑和改变的话,形式就可以在一个变化的背景中保存下来,因为背景可以用来更新形式。当膜拜仪式残存下来以后,它可以继续保持其宗教意义,并将其功能转移到另外一个不同的语境中去;或者宗教背景也可以用来取消一种膜拜仪式,而代之以另外一种膜拜仪式,例如建立一所教堂来取代异教神殿。无论形式的吊诡如何具有两歧性,它也是一种通过自我指涉来组织背景的吊诡。只要情况确乎如此,形式便能够攫住并保持一种宗教意义,与此同时也可能经受偏离常规的再生产,即演化。

把这一点转译成功能分析的语言,我们可以说,吊诡世界的基本问题能够通过宗教来加以"解决"(即转化成一些较小的问

背景的一部分，因而也构成其意义的一部分。从结构的观点来看，一旦带有特定宗教功能的诸形式发生了分化，一个服务于宗教目标的特殊社会系统便开始发展起来。

宗教演化理论不需要按宗教发展的阶段模型来建构。[参见 Robert Bellah:《宗教的演化》,American Sociological Review 29,358~374页]演化理论能否按古特曼量表(Guttman Scales)或其他种类的前后相继的线性发展模式来安排历史，甚至是值得怀疑的。[参见 Marion Blute:《社会文化演化论：一种未尝试过的理论》,Behavioral Science 24,46~49页]演化理论试图解释无计划结构变化的可能性；它不是一种描述过程之结构的理论，更别说是一种有关历史的按阶段发展的惟一过程的理论了。抛弃这一过于野心勃勃的目标，很可能是把社会学理论与历史研究重新结合起来的条件。如何把一种关于自我指涉型系统的理论与新达尔文主义的进化理论结合起来，这个问题正日益引起人们的注意。[参见 Francisco Varela，同前；Gerhard Roth:《机体作为自体再生系统的演进和适应条件》,D. Mossakowski 和 G. Roth:Environmental Adaptation and Evolution, Stuttgart,1982,37~48页]一种可能性是把演化设想成自我指涉之吊诡的转化。通过分化——尤其是系统与环境的分化，自我指涉型系统的非或然状态已经成为可能了，甚至已经具备了或然性，结果便出现了非或然之事的或然性，这同时也是或然之事的非或然性。

改用宗教演化理论来表述，这意味着，宗教已经开始受其自身成就的威胁。宗教是处置吊诡的一种成功方法，不过，每一种新的形式都继承了非或然性。它可以成为正常生活、正常社会、正常宗教；但这并不能抹煞如下基本问题：不正常的东西怎样才能达到正常？非或然之事怎样才能具备或然性？自我指涉的循环性怎样才能变成一个等级序列？

五

演化不是一个探求目标的过程，其原因是偶然的，而不是一些旨在达成特定结果的适当手段。换句话说，宗教形式和宗教系统的演化并不取决于宗教原因、事件、经验(尽管宗教系统要依照它们来描述其自身的历史)。既然我们把社会设想成一个自我指涉型沟通系统，我们就必须假定，沟通结构的变化即使不是使宗教有必要适应新手段的重要变化，至少也是造成这种结果的

变化之一。这方面的突破很可能表现在一种简便书写系统的发明、字母表的发明。[参见 Eric A. Havelock:《希腊的扫盲革命及其文化后果》, Princeton, 1982]

然而，这并不等于说，宗教本质上必须还原为一种书写式沟通。事实正好相反，口语作为一种特定的沟通形式，甚至变得更加重要了。[参见 Walter J. Ong:《词语的在场:文化与宗教史绪论》, New Haven, 1967;《沟通媒介与神学的状态》, Cross Currents 19, 462—480 页]这里的核心要点在于，新的书写和阅读工具确实改变了自我指涉隐含于沟通之中的模式和方式。对于在前或在后的另一沟通的指涉开始独立于作为实际事件的口语字词。[参见 Walter J. Ong:《词语的界面:意识与文化演化研究》, 20 页以下, Ithaca, 1977]现在，它独立于在场的人，独立于具体情境，独立于手势和语调，最重要的是，独立于个体和集体

的记忆。这成了一个安排、组织文本的问题。不仅如此，书写文本确实保存了被写下来的一切，无论其重要与否。人们不再有必要给可保存的沟通讯息加上特殊标记，如庄重表情或节奏，所有这些原本是宗教意匠的传统方式。它的形式变得可替换了，它并没有变得多余。宗教表达方式原来是口头沟通中自我指涉的一般问题所产生的一个结果，然而现在的情况已经不再是这样了。庄严肃穆成了一个语言选择的问题，因而也就成了一个信仰问题。

因此，把后来发展起来的精致的神学教义学和论证看成是宗教及其专职人员为了能够在字母表面前存活下来而作的拼死努力，就不是不着边际的了。[参见 Walter J. Ong:《词语的在场》，190 页以下。Ong 在这里甚至暗示说，上帝自己选择了这个口语仍很重要、但字母表已经出现的历史时刻——"正是在这个时刻，心理结构确保了这个新的开端有最多的机会持久下去，并繁荣起来。"]这种必要性成了一种优长之处。三位一体的神学结构被发明出来，并一直成为对此所作的最适当反应：它的内部统一性是通过三个位格同时倾听的口说言词而达成的，而它的外部呈现则适应于作为口语式和书写式沟通系统的人类社会的封闭性。书写的技术装置本身被赋予了神圣性，福音书便是以书的形式而保存下来的，对宗教所采取的这种书本态度又因印刷术的发明而得到强化。现在，每个识字的人都能够获得福音书。教会再也不能将自身呈现为一长串的口头传递过程了，而是必须将自身转变成一个训导和支撑识字信徒的系统。布道并未因此变得多余，但它必须是有新意的布道，不能忽略这样一个事实：宗教信仰系统的一切交叉指涉都已经形成书写和印刷文本可供阅读。

这样，也只有这样，表述宗教的古老方式才能作为一种"崇

高风格"而被再度发现。在十八世纪，人们沿着这条路线往前走，在崇高与美之间制造了一个差异，以确保宗教(尤其是宗教的可怖性)能够一如既往地找到一些恰当形式，从而保存下来，不至于被可供选择的美学方案所吞没。[参见 Samuel H. Monk:《崇高：十八世纪英国批评理论研究》，第 2 版，Ann Arbor Mich.,1960]

识字的一个进一步后果更为重要。字母书写的最直接后果是把语义学与社会结构的巨大差异引入演化过程之中。在某种意义上，由此而产生的问题是由柏拉图表述的，但他的哲学本身却又站在"理念"一边。[还可参见 Eric A. Havelock:《柏拉图导论》，Cambridge Mass.,1963。不过，Havelock 是从多少有点不同的观点出发来讨论这个问

题的]一般说来，希腊城邦的文献已经意识到意义的分殊领域：尤其是政治和法律、知识和友谊(politeíα，nómos，epistéme/dóxa，philìa)，[参见 Jack Goody 和 Ian Watt:《扫盲的后果》，Comparative Studies in Society and History 5,304~345 页]但这些差异不再代表社会结构，例如，它们低估了经济和宗教。

从那时起，依凭简便的书写和阅读技能，非或然之事的与日俱增的或然性便一直生发出进一步的难题。就一般的社会和特殊的宗教而言，我们必须采取两种不同的方法来对付这个难题，一种方法是语义学，另一种方法则依赖于社会结构，例如教会。这两种方法的差异——教会从来没有成为communio sanctorum(圣徒相通)——是这个问题的一个方面，它也是宗教史、或许还是社会史的一个主要动力因素。

六

神学教义的语义形式在基督宗教内部发展起来。只要观察一下这些语义形式，便能够很容易地认识我们的问题。"上帝"可以看成是一个集中的吊诡，但与此同时，这个吊诡又促成了世界的非吊诡化。因此，我们发现了一个不对称的创世观念，以此为条件，又发现了世界的偶在性观念。我们认识到等级结构的根源，而这个结构可以在一切地方复制出来。原罪象征着差异的开始和吊诡的转化，它变成了劳作，但仍然是差异。上帝在尘世的道成肉身使不可能之事成为可能。这里的核心问题是"拯救"，即克服差异。不过，这样一来，拯救又变得不可能了，它要取决于恩宠，最后，其本身又转变成一种不可测度、不可认识的决断。或许信仰仍是简单的，但教义却变得非常复杂。经过精心阐述的神学理论揭示出这个问题与其解决办法之间的循环关系。它把吊诡暴露出来，并试图运用自身的手段来解决这个吊诡。夏夫兹博利(Shaftesbury)曾经抱怨，"一切都被归结为信条和命题。"[参见 Anthony Shaftesbury:《杂想》, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 第3卷, 1714。重印本, Farnborough, Engl., 1968]无论我们对这一特定宗教的教义系统持何种看法，与早期宗教相比，它产生了一个重要的结构变化——有人可能称之为演化进步，甚或演化共相。[参见 Talcott Parsons:《社会的演化共相》, American Sociological Review 29, 339~357 页]在过去，宗教从未达到这么高的明晰度；在过去，它从未按其自身的方式确立信徒与非信徒的区分，此一区分乃是从我们的人

与其他人、公民与异乡人、自由人与奴隶的区分中抽取出来的；在过去，它对于接纳与排斥的调节从未达到如此彻底的自主性；在过去，这个意义上的宗教从未形成一个决断前提之网；在过去，宗教自身在再生产方面所具有的统一性从未像现在这样依赖于阐释，即处置差异的专门技艺。

这种自我调节似乎需要另外一种语义创新。神圣与凡俗的古老差异——它被运用于时、地、人等等——已然失效，必须代之以一种新的差异。这种差异能够被当做宗教系统的纯粹内部差异来处置，它在一定程度上代表着被宗教系统所接纳与排斥的人之间的差异。这个问题依凭拯救与永罚的差异而得到解决，

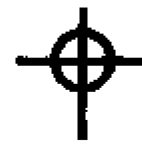
它易于受到牧师和私人的操纵，操纵的形式乃是多种多样的。这一差异能够被当做生活中最重要的问题提交给信徒，因此它也就有可能受到各种各样次级准则的限定。帕斯卡尔(Pascal)及其他人(帕斯卡尔和耶稣会会士)[关于从耶稣会士的角度描述帕斯卡尔的著名赌注的一个实例，可参见 Pierre de Villiers:《关于人在拯救道路上迷路的思考和反省》，第1卷，第3版，204页以下，Paris，1700]就连在非信徒面前也争辩说，一个人即使不相信有什么永罚，也不值得冒永罚之险。这一方案可被当做一种总体化策略来对待，它囊括了整个世界，就连被排斥者也概莫能外。在这个层面上，吊诡成为推荐的决断运演。[有很多与拯救相联系的次级吊诡，例如有一种观点认为，上帝是把最外在的标志作为内在确实性的最可靠保证给出的：verbum solum habemus；或者如韦伯后来所说的：惟有工作才是获救的最外在的标志！]在中世纪晚期，围绕拯救而

形成的各种吊诡变得更加突出了，这是由于长期争论的结果。诚然，传统在拯救的确实性与日常生活中的恐惧之间维持了一种简单的反比关系(确实性越多，恐惧就越少)，但问题却被夸大了，最终发展成拯救本身的问题：拯救的不确实性。

另一个问题领域与沟通相关联。经过漫长的教义演化过程，与神圣相沟通的可能性被化约为两种形式：启示和祈祷。[这一陈述与布道和民间宗教相联系。从技术的意义上说，神学当然可以使用诸如invocatio(求告)或evocatio(祈求神灵)之类的概念，或者把这件困难事情还原为：直呼上帝之名，从而回避或设法规避“与上帝的沟通”这一概念]同一过程强化了启示与祈祷的沟通性质，由此便产生出私人关怀。日本人在神庙前鸣锣、鞠躬、祈愿，但我们无法确知这是否包含一种沟通的意图。基督徒的祈祷是一种有意识的沟通，因此，它要求教义必须具备充分的明晰性。同样，启示并不单纯地被用来创建国家、圣化地方、清除罪恶，或以某种别的方式干预世俗事务，它还是一种有意识的沟通。这意味着，人们有接受或不接受神示的自由。由于上帝既能够、又不能够把自己降为某种可见之物(又是一个吊诡！)，因此他便差遣他的独生子来布讲福音。

这一教义演化过程的结果便是分化。由于上帝与人的沟通采取了某些特殊形式，因此，人与自然的关系便成为其他领域——无论是经济领域、科学领域，还是审美领域——所关注的问题。所有这些关注均保持着一种宗教性格，因为正是上帝创造了世界，并把大自然交付给人类。但是，人与自然之间不存在沟通关系。[取而代之的当然是劳动]这肯定是一项非常困难的决定，仅在宗教的支持下始成为可能。圣方济各对动物布道，彼特拉克(Petrarch)看待自然的方式几乎成为一种新式宗教，科学实验的

说是演化过程中的一个意外情况。我们降生于其中的国教的确保留了一些(被赋予新的意义的)入教仪式(洗礼),尤其重要的是,维持了相对于其他角色的独立性。每个人——儿子、妻子、奴隶、无论何种肤色的异教徒,甚至罪犯——皆能成为基督徒。语义学与社会结构之间存在着一种相互支持的循环关系，这种关系长期稳定着一种非或然演化的结果。不过,我们正在恢复或然之事的非或然性。宗教系统处于演化过程中，它不得不吞食苦果。内在的非或然性作为语义学与社会结构的裂隙、作为变革的永久刺激再度出现。教会无法达到自身的期望。从12世纪开始，思想变革与组织变革的要求不断出现，教会成为这些要求所针对的目标,它通过接受或拒绝变革而变得坚固。同时,这也促进了分化。没有任何其他机构经历了相似的历史过程。宗教与政治的分化实际上已经不可逆转了，成为一种新的解决办法的主要条件之一:母教会由此分化成几个教会、教派和宗派。[为了理解这一点，我们必须看一看宗教改革运动与15世纪出现的领土国家之间非常复杂的关系。在分化基础上出现的教会与国家的新的共生形式乃是新教改革运动的先决条件,而不是其结果]与此同时,宗教问题与经济问题的一种新的分化也出现了。宗教系统不得不放弃监督经济行为、并为其提供正当理由的任何努力（教会在高利贷和公平价格问题上推行的政策过去一直是它所享有的神授经济顾问权的主要立足点［参见Raymond de Roover:《公平价格的概念：理论与经济政策》,Journal of Economic History 18,418~434页;Marjorie Grice-Hutchinson,《西班牙早期经济思想:1170~1740》,London,1978;Benjamin Nelson:《高利贷的观念:从部落的同胞之谊到普遍的他性关系》,第2版,Chicago,1969;Robert Malorey:《希腊、罗马和犹太教拉比思想中的高利贷》,Tradition 27,79~109页]),而经济系统也不得不放弃以金钱换拯救的任何努力。两个系统都必须寻找一些不那么直接的交



互影响形式，尊重对方的自主性。同样的结构分化问题也出现在个人隐私领域。宗教系统必须放弃它对性交时的身体位置进行控制的权力，[参见 Jean-Louis Flandrin:《家庭:古代社会中的亲属关系、家和性活动》,Paris,1976;《夫妻生活中的男人与女人——习惯与态度：面对面性爱的伦理神学》,1,4,44~49 页,Prometeo,1983] 但它也能够阻止把女人当做获救途径(从施勒格尔的露琴德到克洛岱尔的《缎子鞋》)的任何企图。[参见 Jochen Hörisch:《上帝,金钱和幸福:论歌德、凯勒和托马斯·曼的教育小说中爱的逻辑》,Jrankfurt,1983]

这样一来，演化就不单纯是宗教形式的变化了。这里的核心问题并不仅仅在于吊诡的更明确的概念化得到了发展；事实上，

这是一种更复杂意义上的分化。演化改变了系统，由于系统同时又是其他系统的环境，因此其他系统也被迫适应或抵制这种变化。这等于是在一个已经改变的环境中改变结构或保持未改变的结构——但在两种情况下都等于是在加强分化。在社会演化的这些压力之下，结构分化似乎强化和扩大了功能的特殊化(functional specification)。这样便引起整个社会的功能分化，出现了我们所熟悉的现代型社会。[参见 Niklas Luhmann:《社会的分化》,尤其是 229 页以下,New York,1982]

宗教的语义和结构分化使其他生活领域失去了宗教的支撑。如果这些生活领域不能按宗教语汇来重新表述，其结构便仍是一种内在的吊诡。例如，古典政治经济学将“劳动”界定为人与自然的关系。这一定义明显包含着对《圣经》传统的指涉。但是，

劳动不再是原罪的结果，也不再是宗教救恩计划中的一个要素。它乃是一种出于自然的必要性，甚至是一种"自然法则"。这样一来，吊诡便重新进入政治经济学的理论框架中：人与自然的关系再度成为一种自然关系。因此，围绕劳动在经济生产和分配系统中的地位问题便出现了无穷无尽的争论，任何一种解决办法，如果不依赖于宗教的非吊诡化的话，至少也必须依赖于意识形态的非吊诡化。[Hodgskin 有几段话能够帮助我们认识这一点，参见 Thomas Hodskin:《通俗政治经济学》,London, 1827;重印本,New York, 1966。他说,"我们必须靠我们额头的汗水来换取面包吃，这是我们生存的法则；但是，外部世界也有一个相应的法则：它应当给我们面包以报答我们的劳动，且仅仅报答我们的劳动。因此，我们可以看到，世界(其每一个部分都由不可改变的法则来支配)适应人，人也适应世界。"(28 页)Hodkins 承认，"在一定程度上，人有能力把劳动的必要性从肩上卸下，正如他可以改变重力影响的方向一样。"(30 页)但是，"任何一个阶层的人如果试图长时间地逃避强加于人类身上的劳动的必要性…… 都是违背自然法则的，都不可能不受到惩罚。"(30 页)这部分地是一种带有《圣经》色彩的政治经济学，不过，它省掉了宗教方面的指涉，并由此而导向一种阶级政治的自然法则]

八

今天，宗教作为一个业已实现功能分化的社会的功能子系统而幸存下来，其自律性受到承认。不过，宗教也为此付出了代价：它现在必须承认其他子系统的自律性，即世俗化。[参见 Niklas Luhmann:《宗教的功能》,Frankfurt,1977] 宗教表征着世界中的世界，社会中的社会。宗教的吊诡可按集合论(set theory)的一个著名吊诡来重新表述：它是一个既包括自身又排除自身的集

合。[在与启蒙问题相关的脉络下,还可参见 Marco M. Olivetti:《集合在他的名下:作为上帝之名的教会》,Gott nennen: Phänomenologische Zugänge,Bernhard Casper 编,Frieburg,1981]

把这个吊诡予以非吊诡化的传统方法是"表征",其现代方法则需要一种功能定向。世界的"非吊诡化"(我试图为"或然之事的非或然性"找到一个语言关联物)成为一项任务,"呼唤上帝"则提供了问题的解决办法。与此同时,正如我们所知,如此对待宗教是非常不适当的。我们可以问,究竟能不能为宗教问题——就此而言,意义问题——找到一个解决办法呢?我们也可以问,我们的解决办法,尤其是我们称之为现代社会的那个解决

办法能不能找到自己的问题呢?我们都知道一些反对运动,其中最引人注目的是近期伊斯兰教对世俗化的反抗。[作为防御型进攻性之社会背景的"功能分化",可参见 Bassam Tibi:《现代伊斯兰教的危机:科学技术时代的一种前工业文化》,München,1981;《伊斯兰教与世俗化:宗教与社会系统的功能分化》,Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 66,207~211 页。这方面的批评观点,可参见 Michel de Certeau:《从宗教系统到启蒙时代的伦理学(十七—十八世纪)》,Ricerche di Storia Sociale e Religiosa 1,2,31~94 页;Franz-Xaver Kaufmann:《理解教会:基督教的社会状况分析》,Freiburg,1979。还可参见 Niklas Luhmann:《宗教与教会的可组织性》,Religion im Umbruch,Jakobus Wossner 编,Stuttgart,1972]不过,以否定的方式来界定现代生活方式、或西方风格、或资本主义社会、或世俗合理性,并通过否定这种否定性来对其做出反应,这种做法本身便是一种非常现代的处理问题的办法,我们都很清楚,这种办法并不能完全奏效。一种不那么

根本，但却更恰当的方法是去寻找对这种状况更加充分的描述：不是去否定我们体验现代生活的框架，而是从这一框架中抽取出某种东西来。例如，我们可以重新返回到宗教在迈向现代的行程中所做出的语义和结构选择。我们不妨提出如下三个问题：

(1) 从特伦托会议(Council of Trent)的召开和新教"国家教会"的出现开始，宗教系统的组织基础便得到了加强，其专职人员成为一些办事员，一种等级式统一结构发展了起来(尽管事实证明，这种集中的筹划和决策权力并不能使宗教适应现代条件)。然而，促成这样一些结果是一个好主意吗？[参见 de Certeau，同前；Luhmann，同前；Kaufmann，同前]

(2) 用不可见性(invisibility)[在 18 世纪，"不可见性"与"隐藏性"的比喻被用在许多不同的语境里，以解决秩序的吊诡(例如秩序与混乱的隐藏秩序、多样性的统一性等等)。Joseph Glanvill，Adam Smith 以及其他人所说的著名的"看不见的手"只是其中的一个范例，它所表述的是对业已实现功能分化的子系统(科学、经济)的进步的期待。关于宇宙论论证，可参见 Johann Heinrich Lambert：《宇宙论问题通信：论世界构造组织》，116 页，Augsburg，1761。其中有这样一段话："世界的无秩序只是表面的。在无秩序似乎达到极点的地方，真正的秩序也更加美妙，只不过对我们更加隐蔽而已。"]的语义学(顺便说一句，它在满足宗教需要方面不能尽如人意，这是我们一向知道或感到的)来象征地表示吊诡，这是一个好主意吗？[参见 Louis-Sébastien Mercier 的剧本《野蛮人》(Paris，1767)中的一场，这里带有些许微弱的安慰："有一天我们会认识它的。"(119 页)关于 17 世纪的情况，还可参见 Lucien Goldmann：《隐藏的神》，Paris，1956。这里的核心要点不再是倾听上帝的声音（创 3:8;7:1;8:15;22:1;31:11 等），而是看见某种东西。可见的东西只是事情的表面，其背后可能还隐藏着某一别的东西]

(3) 取消地狱观念，[按照这个论点，地狱只是牧师用来恐吓和统治人

的思想工具。参见 Pierre Cuppè《向一切人开放的天堂，或神学论文》，Paris，1768；"J. J"（Dom Nicolas Louis），《向世人开放的天堂》，1782。Blake 对差异的功能持有不同的观点："没有对立面就没有进步。引力与斥力、理性与狂热、爱与恨对人的生存而言都是必要的。从这些对立面产生出虔信宗教者所说的善与恶。善是服从理性的被动的东西，恶则是从狂热中产生出来的主动的东西。善是天国，恶则是地狱。"参见 William Blake：《天国与地狱的婚配》，Complete Writings，Geoffrey Keynes 编，London，1969］否弃宗教里的恐怖与畏惧，将其展示为一种纯粹之爱，从而失却拯救与永罚的区分（这是专门指定给宗教系统的惟一的二项对立图式），这是一个好主意吗？在上述所有语义变化中，这一点或许是最重要的。［在众多评论中，有一种评论关注地狱的空间

大小问题。在经过一段时间之后，地狱肯定变成了一个拥挤不堪、连火都不够用的地方，因为它必须保存死尸；相反，在天国里，灵魂则被看成是能够无限压缩的实体］

我们很容易看到，这些（以及类似的）结构变化乃是对功能分化和现代社会与日俱增的复杂性所作的回应。要想找到能够替换它们的方案是很困难的，只有专横狂傲、自以为是的人才会说它们全是错误的。这里的核心要点是，社会学理论，尤其是系统论为更加抽象地描述这些发展提供了一个概念框架：社会与组织（作为不同社会类型）的区分（据问题1）；用语义学对吊诡所作的重新表述（据问题2）；作为信息处理手段的二项对立图式：好与坏、真与假、正确与错误、健康与疾病、拯救与永罚、拥有财产与没有财产，如此等等（据问题3）。按照这样的描述，我们可以看出，宗教的发展道路对于现代社会的其他功能子系统而言部

和现代思想的洞识》,South Australia,1982]从更高的视点上看,两种表述可能具有相同的含义。

在传统宗教表述的脉络下,超越被设想成某种给定的东西,是一种全能的创造之力和/或一种来自外部的干预。在人类学家或社会学家眼里,这只不过是一种解决问题的办法而已,所谓超越其实只是人的想像中的一个创造物,用以解决世界之内的意义问题。在持有这两种不同立场的人中间,每一方皆可虑及另一方:对信仰宗教的人来说,社会学家生活在一种无信仰、有罪、知识有限的状态之中,他们没有机会发现超越的实在性。或许他们手里拿错了苹果;从社会学家的角度来看,信仰宗教的人面临着

"潜隐功能"的问题,他们无法意识到其信仰的功能,因为这种意识会破坏信仰本身。他们不能相信其信仰的功能,[顺便说一句,这个论点比作为一个学科的社会学古老得多。参见 Peter Villaume:《论宗教与道德和国家的关系》,Libau,1971。这个论点是这样的:各种功能解释不能把握它们所解释的事情的真相,它们必须把一切都当做是"观点"]不能相信"非吊诡化",不得不滞留于日常生活的阴暗洞穴里。然而,这也许只是不同学科、不同知识的人之间的一场争斗。[参见 Niklas Luhmann 和 Wolfhart Pannenberg:《宗教的一般有效性》,Evangelische Kommentare 11,350~357 页;Frithard Scholz:《作为无差别的自由:卢曼系统论所遇到的早期欧洲问题》,Frankfurt,1982]而且,争论的双方也许又在玩弄自我指涉的把戏,其真正用意是利用矛盾来阐明各自的观点。我们是否应对这个问题做出决断呢?我们可以变换一种说法来转述格兰维尔

(Ranulph Glanville)的话：[参见 Ranulph Glanville：《根本原则的本质，应用在自然的根本原则上》，Applied General Systems Research: Recent Developments and Trends，George J. Klir 编，401-409 页，New York，1978]根本原则的问题并不一定是一个根本问题。[还可参见另一则英国格言："深刻思想在许多时候实际上是浅陋思想之原因。"参见 Anthony Shaftesbury，226 页，同前]

现代宗教实践的主要问题很可能是超越型沟通的问题。出于结构上的原因，我们的社会对任何试图与其环境中的同伴进行沟通的努力都加以阻拦。宇宙变得寂静无声。然而，上帝与人的关系必须是一种沟通关系(还有什么别的关系呢?)，但又不能是一种沟通关系。[再次参见 William Blake，153 页，同前："先知以赛亚和以西结与我共餐，我问他们何以如此直率地断言上帝在对他们说话，他们在此时是否认为自己不会遭到误解，从而不会有欺诈之嫌。以赛亚回答说：'我用有限的感官知觉是看不见上帝的，也听不见上帝的声音，但我却依靠理智在万物中见出了无限。然后，当我相信、并更加坚定地确认率直的愤怒之声来自于上帝时，我便不计后果地把它书写下来。'"]

《圣经》本身似乎对与日俱增的读写水平做出了反应。"倾听"上帝的声音变成了一种书写文本，一种关于过去事件的报道，从而再也不可能是同样意义上的倾听了。为使自己的声音能够被听见，上帝只得差遣他的独生子来到人世。上帝确实是把他的独生子作为他的言(word)差遣到人世的(Eo verbum quo filius)。然而，这一点又成为同一本书的一部分，是不可重复的。在今日，沟通的这种不可能性不仅为书写所加强，而且还因社会系统的结构发展而得到进一步的强化。一切沟通皆能促成社会的再生产，它们仍是一种严格意义上的内部活动。而且，只有人才能支撑社会的沟通之网。与诸神的沟通，正如与宠物的沟通一样，或许能给人以情感上的满足；然而，至少从观察者的角度来

1980。还可参见上面第三小节提到的"适应不良"]这恰恰是它能够存活下来的原因,也是它能够周期性复兴的原因。迄今为止,教会本身已经变成了狂欢节,即对正常秩序的颠倒。[参见 Mikhail Bakhtin:《拉伯雷和他的世界》,Cambridge Mass.,1968;David Gross,《文化与否定性:狂欢理论注解》,Telos 36,127-132 页]

这番解释或许是一种合乎逻辑的社会学推论。要不是宗教指涉着整个社会——作为自我指涉型系统——的建构性吊诡的话,这确是一种很不错的社会学理论。一方面,我们可以承认,吊诡的隔离、反适应行为、保存记忆、保留一个能使不平常之事变得平常、不可信之事变得可信、不可能之事变得可能的地盘,这也许不失为一种解决吊诡的办法;另一方面,功能观点部分地是要找到一些功能对等物,并且不断地提出如下问题:我们是否、又为何必须对这种解决吊诡的办法感到满意?

是一致的。正是这后一种发展导致了我们今日所说的"资产阶级社会"、"工业社会"或"科技文明"。

不过，这种内在与外在的区分其实是一种防御性的概念化。就其本身而言，它必须借助于更加抽象的社会学范畴来加以分析。在现代的社会研究中，无论是经验性的结论还是理论概念，都不容许对"内在的"与"外在的"，或"经验"与"行动"作如此简单的区分。这并不是因为社会研究已经把这类概念当做无用的东西而予以抛弃，而是因为它恰恰要利用这些概念来从事自己的工作。因此，这些"内在的"/"外在的"、"经验"/"行动"的实例表明，社会学理论与宗教教义学之间的可能关系要比人们通常所认为的更加紧密、更加抽象、更富于成果、同时也更具有危险性。

对于每一种系统论来说，"内在的"与"外在的"之间的区分都是极其重要的。可以在概念和经验两个层次上来讨论这一区分。它适用于任何一个系统，只要该系统成为讨论的对象，被人们从分析的层次上加以控制。结构与过程分析、输入/输出模型、有关信息处理、选择性、复杂性差异的理论，凡此种种皆是这一过程所引发的概念方面的后果。在这里没有必要进一步详细讨论这些问题。

不惟如此，经验与行动之间的区分也不能再被当做一个自明的、终极的出发点了。然而，各门社会科学之所以如此彻底地抛弃了这一区分，是因为它们一直受到行为主义的支配。结果，在这方面，科学情境变得不那么明晰了。事实上，这一情境似乎支持着这样一个观念：社会学是一门仅仅限于研究行动的科学。作为这样一门科学，社会学能够考察宗教在社会环境中的积极一面，但却无法接近"实际的宗教经验"。不过，果真如此的话，那

就等于是把这一结论建立在社会学理论的一种早已被超越了的，并且从一开始就从来不能完全适用的观点之上。

我们不妨暂且保留经验与行动的这一区分。尤其在最近发展起来的心理学和社会心理学中，各种理论模型正日益变得司空见惯，其间认知过程与动机过程的相互依赖具有根本的重要性。[关于这个问题的最新概述，可参见 Heinz Heckhausen and Bernard Weiner:《认知心理学的兴起》,New Horizons in Psychology 2,P. C. Dodwell 编,126~147 页,London,1972]这种相互依赖意味着,经验与行动再也不能区分为两种不同的实际过程(例如内在过程与外在过程)了。[当然,这也是系统论在运用内在/外在图式时所产生的一个间接后果]事实上,这种区

分预设了一些归属过程(Zurechnungsprocesse),它们首先确定了什么将被当做经验来体认,什么将被当做行动来对待。在这种情况下,我们便又能够使用从心理学研究中派生出来的概念了:即内在归属与外在归属的区分。[这个概念是在研究对因果性的感知的过程中产生出来的,随后又通过系统论而予以扩展。在重构这一发展过程时,可参考以下几位作者的论述:Fritz Heider:《社会感知与现象因果性》,Psychological Review 51,1944,358~374 页;以及《人际关系心理学》,New York,1958;Edward E. Jones 和 Kenneth E. Davis:《从行为到气质:个人感知中的归属过程》,Advances in Experimental Social Psychology,Leonard Berkowitz 编,第 2 卷,219~266 页,New York,1965;Herold H. Kelley:《社会心理学的归属理论》,Nebraska Symposium on Motivation,1967,192~238 页;Edward E. Jones 等:《归属:感知行为的原因》,New York,1971]然而,在此一抽象状态下,这些概念还不能适合于我们的目的,还应该适当地加以拓展。这样一来,行动便能够被视为

一个选择的过程，其选择性被归属于系统；与此同时，经验也将成为一个选择的过程，其选择性则被归属于系统的环境。[我与哈贝马斯曾就这些概念展开过一次讨论。参见 Jürgen Habermas 和 Neklas Luhmann：《社会理论还是社会工艺学：系统研究究竟提供了什么？》，尤其是 75 页以下、202 页以下、305 页以下，Frankfurt，1971] 显然，这种归属不能任意地进行，不过，它仍然具有偶在的特性，因为人们可以采取不同的方法来做这件事情，并且它还要取决于各种文化和社会过程。[关于偏常行为之范畴化的一个次要特性，可参见 Peter McHugh：《一个有关偏常行为的常识概念》，Deviance and Respectability: The Social Construction of Moral Meanings，Jack D. Douglas 编，61~88 页，New York]

某种新近发展起来的社会学理论已经开始从系统论中吸取这类抽象概念了。一旦引人了这样一些概念，对于宗教及其教规的讨论就会发生一个层次上的转移。在这种情况下，社会学就不再仅仅关注传统的"宗教社会学"所关注的问题了。换句话说，它将不再局限于考察如下一类问题：牧师的角色、职业和沟通问题，或教会的组织和参与模式。而且，它也不光是要指出符号与制度何以是意识形态性的。相反，社会学能够将来自行动社会学和知识社会学的各种要素结合成一个新的统一体。由此，社会学理论便可以达到一个足以扩展其解释视域的抽象水平，从而直接地分析宗教教义学的各种断言。

二

无论是"内在的"与"外在的"的区分，还是经验与行动的区

同系统与环境的差异绝不是重合一致的，恰恰相反，现实性与可能性的差异被用来组织系统和环境。在可能性的领域里，任何时候均为可能的事物要取决于隐含的“可能性条件”。一方面，这些条件并不能随意地设置，因为它们依赖于结构。另一方面，这些条件又能够以许许多多不同的方式来表述，它们可以是逻辑的、认知的、法律的、经济的，或政治的。可能性条件可以是另一个人的意志，可以是一个人自己的意志，也可以是上帝的意志，如此等等。它们与种类繁多的事态相容不悖，从而被普泛化。因为即便世界发生了变化，可能的事物在一定的限度之内仍然是可能的。模态普泛化之所以能够代表上述的复杂性梯度，就因为它使人们有可能同时参照几种可能性条件来构成意义，并按要求改变这些条件。通过这类可能性条件的变化，系统中的可能事物就能够与环境中的可能事物区别开来。而且，系统中的可能事物与环境中的可能事物也可以在演化过程中发生变化。

从上面的讨论，我们可以明白地看到，精确的分析从一开始就十分复杂。这种分析涉及到来自系统论、意义分析、模态理论和进化论的种种概念。然而，要想在一个足够有力的概念基础上来分析社会和宗教，看来别无他法。在此，我们仅仅简要地勾勒了这一概念基础的某些端绪。凭借这些端绪，我们可以把世界、系统和环境的关系设想成一种选择的关系，即利用结构和过程从不止一种可能性中进行选择；我们还可以进一步把这种选择性本身设想成是再度可变的。这样一来，社会的概念就会变得更加精确。社会是一个为其自身的选择性奠定基础的社会系统，因为正是它构成了意义，从而把对诸多可能性的普泛化与社会结构和过程纳入到一种共时关系之中。

三

在我们所熟知的一切前现代社会里，宗教的功能最终都是与选择性关系中的这种建构(Constitution)与消减(Reduction,或译“降低”——译者)的结合联系在一起的。这种结合对任何一个社会都极其重要。人们按宗教的方式来体验世界。即使社会行动不是由宗教来提供正当理由的，它在选择性方面仍要受到宗教观念的限制。从经验证据来看,假定宗教与有意义的行动[参见

Bronislaw Malinowski:《巫术、科学与宗教》,8 页以下,Boston,1948;E. Evans Pritchard:《英属埃及苏丹阿赞得人中的妖术、神谕和巫术》,Oxford,1937。神圣行动与凡俗行动的流行两分法正是以此为基础的。在这方面，可参见 Jack Goody 的评论,《宗教与仪式：界定问题》,The British Journal of Sociology 12,1961,142~164 页]、或者宗教与社会之间存在着完全的一致性,似乎是不正确的。然而,在这些社会里,宗教纽带(religioner Bindung)履行着社会系统的职能。国家、经济和家庭里的其他种类的经验与行动也能够以宗教纽带为基础在这些社会的内部找到自己的地盘。[Robert N. Bellah:《宗教：宗教社会学》,International Encyclopedia of the Social Sciences,XIII,406~414 页(410 页以下),New York,1968。这篇文章沿循帕森斯的思路,借助于同一性和潜意识动机的概念表达了相同的思想。同一性被理解为“关于系统和世界的一个相对浓缩、因而也是高度一般的……定义。”(黑体字是我加的)不过,在这里,对系统的指涉仍是不清楚的,如同潜意识动机的情形一样。关于动机问

题，见第 10 节中的论述]

至此并没有说出太多的东西。这种形式上的理解并不能使我们从中推演出内容或描述，也不能使我们对宗教事实做出解释或预测。它没有告诉我们宗教“是”什么。[在这方面，可以理解的是，就连一种普遍适用的宗教概念的可能性有时也会受到质疑。参见 Werner Cohn：《宗教是普遍的吗？定义问题》，Journal for the Scientific Study of Religion 3，1962，25~33 页]这既不是偶然的，也不是理论的过错。相反，形形色色的区域社会所得出的不同答案不仅都是可能的，而且或多或少都具有良好的演化前景；这构成了社会演化的条件之一。因此，理论所面临的困难必须在事情本身中发现。宗教观念种类纷繁、变化多样，这是宗教之社会性格的一个方面——至少在过去如此。

宗教的功能所指涉的是社会必须加以解决的某个特定问题。从这一指涉问题（Bezugsproblem）出发，我们可以对宗教的特征做出进一步的形式概括，甚至可以对其做出确切的历史说明，虽则宗教有许多功能上等同的可能性。为了达到这个目的，我们可以利用不确定的复杂性与确定的复杂性、潜隐功能与外显功能的区分来进行我们的研究。

在系统与环境的关系中，复杂性既被建构又被消减。从终极的意义上说，这种关系必须是不确定的，因为世界的结构依赖于系统的结构，反之亦然。既然一切模态化和选择性确定物（selective Bestimmungen）都要依赖于社会系统，该系统便不能植根于一个确定的环境之中。因此，就社会的终极功能水平而言，它必须使不确定的复杂性能够转化为确定的或至少是可确定的（bestimmbare）复杂性。[胡塞尔写道：“毕竟，不确定性必然意味着一种严格规定的可确定性。”参见《纯粹现象学与现象学哲学的理念》，Husserliana，第 3

卷,Den Haag,1950,1,100页。在这一点上,就连胡塞尔也预设了某种形式的建构,因此并没有直达本源]这并不意味着,已经存在的“现实的基础结构”被单纯地“主题化”(thematisiert)了。[在Gunter Dux看来,宗教的功能在于把现实的基础结构表现出来。参见《宗教的起源、功能和内涵》,Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 8,1973,7~67页。Günter Dux认为,为现实奠定基础的东西具有一种(无法进一步分析的?)结构。不过,我们不太清楚他究竟是怎样得出这一结论的]相反,分离、类型、断裂、边界、从而“他性”(Andersheit)从一开始就被实际地产生出来。[参见Niklas Luhmann:《宗教的功能》,18页以下,Frankfurt,1977]宗教质素偏向于这种转化功能,[参见Clifford Geertz:《气质、世界观和对神圣符号的分析》,Antioch Review 1(1957~58),421~237

页;以及《作为文化系统的宗教》,Anthropological Approaches to the Study of Religion,Michael Banton编,1~46页,London,1966。Geertz在这里见出一种熟悉、但却未获充分发展的理论。关于这个问题的较早的讨论,可参见Albert K. Cohen:《论“主题”与亲族概念在社会理论中的地位》,American Anthropologist 50,1948,436-443页。Peter L. Berger和Thomas Luckmann更加严格地把宗教符号系统(如同一般符号系统一样)看成是从一个预先建构起来的世界的意义构造物的制度化和合法化中派生出来和积淀下来的。参见《现实的社会建构:论知识社会学》,Garden City,1966]含有这种功能指涉的文化结构便是宗教。宗教的功能指涉着世界的可确定性。[这与帕森斯的宗教观有一个细微但却很重要的差异。出于与他的系统论有关的原因,帕森斯被迫把作为社会系统的一个局部系统的宗教同宗教系统与之保持交换关系的局部环境关联起来。他把环境的这个部分称为“终极现实”,这种看法可能受到蒂利希的启发。参见Paul Tillich:《圣经宗教与对终极现实的追寻》,Chicago,1955]

由于宗教具有重新表述不确定的复杂性的功能，它就仍然受制于整体社会系统的水平。宗教并非在这种关联上面、而是由于这种关联而发生变化的。正是这种对整个系统的指涉解释了宗教的演变和历史命运。下面的分析将以这一假定为基础。[应当注意的是，系统论所发展的能够满足这一需要的概念工具还十分有限。在下面，我们将经常地把系统的分化当做一个变量来对待。不过，我们不拟涉及由此而产生的社会系统的一般理论层次上的见识。相反，我们仅仅限于讨论宗教系统的特殊情况。在某种程度上，我们这样做是为了弄清下面一个问题：对抽象系统论的运用将会对宗教研究产生什么样的后果？为了达到这个目的，我们将探讨内部分化与外部分化、普泛化与再特殊化、自反性与反省、子系统的自律性与媒介的建构、以及偶在性表述与媒介代码的主题之间的关联] 在朝着更高程度的复杂性方向演进的过程中，整体社会在诸社会系统中的位值也在发生变化。尤其重要的是，随着内部分化以及层次分化的加剧，对于选择性确定物的需求也在不断地减少。出于整个社会的需要，这种选择性确定物必须、或至少能够在系统建构的这一最高水平上被产生出来。伴随着社会系统与日俱增的复杂性，不仅这种统一表述的可能性在减少，而且对它的需要也在相应地减少。对宗教来说，这种情形导致了如下几种可能性：或者它将同社会系统一道被普泛化，或者它只在某些特定的情况下才被吁请出场，或者两者兼而有之。整体只是偶尔才有意义；其本身也是一个部分。这就要求人的思维来一次转变，从再现转向反省。

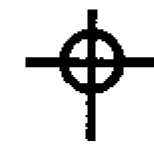
一旦从功能的视角出发来构想宗教，就能够超越一个众所周知的争论：宗教到底有助于缓解焦虑和不确定性呢，抑或从一开始便在制造焦虑和不确定性？[关于这个问题，一方面可参见 Malinowski，上引书，另一方面也可参见 AlfredR.Radcliffe-Brown：《禁忌》，Structure and Function in Primitive Society，132~152 页，London，1952。另外还可参见《焦虑与

仪式：马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗的理论》，American Anthropologist43，1941，164~172 页]从某种意义上来说，两种观点都是正确的。宗教重新表述了不安全感的条件，它将各种事件和可能性同人的有意义的取向关联起来，并以此方式解释这些事件和可能性。这样一来，宗教便使可接受的不安全感有可能增加。对这一成就的需要是同两个因素联系在一起的，并且随着它们的变化而变化。首先是社会的发展阶段，这一发展引出了其他可能性与日俱增的复杂性和偶在性；其次是宗教自身的结构。

在人类社会的早期发展阶段上，对不确定事物的转化在某种程度上避开了偶在性。人们通过一种对现实性的信念来回避

偶在性的问题。这种信仰几乎是惟一的，不存在其他可供选择的信仰。相应地，宗教经验也被指向失望、惊奇和焦虑的情绪。于是，现在的问题就是把焦虑和受挫的期望置于不顾，而去维护社会互动的格局。宗教的功能还不像后来那样是借助于相当大胆的演绎来履行的，而是通过问题的直接神圣化(unmittelbare Sakralisierung)来实现的。这方面的实例有：对社会秩序的弱点的禁忌、对变迁的禁忌、对混杂形态的禁忌、对无法归类事物的禁忌，以及对反常现象的禁忌。[在这方面，可参见 Mary Douglas：《洁净与危险：对污浊与禁忌概念的分析》，London，1996。还可参见 Edmund Leach：《语言的人类学方面：动物的范畴和文字的滥用》，New Directions in the Study of Language，Eric H.Lennebreg 编，23~63 页，Mass，1954]为此目的而举行的仪式承担着宗教的职能。在那些不怎么举行仪式[参见 Mary Douglas：《自然符号：字

宙论探索》,London,1970, 其中对仪式作为有限沟通的概念作了进一步的讨论]的简单社会里,宗教气质也相对比较贫弱。仪式是一些重大礼仪沟通的过程,它们控制着一切沟通的风险——即符号的可能误用,或者将这种风险描述为已经得到了控制。[参见 Roy A. Rappoport:《仪式、神圣性与控制论》,American Anthropologist 73,1971,59-76 页;以及《人类进化中的圣物》,Annual Review of Ecology and Systematics 2,1971,23-44 页;Maurice Bloch:《符号、歌曲、舞蹈以及表达的特征》,Europäisches Archiv für Soziologie 15,1975,55-81 页]在它们使用语言的地方,它们是按一种"非语言化"的方式来使用语言的。一旦语言变得有风险时,仪式便取消了语言所能成就的事情,但与此同时又没有放弃这些成就。这样一来,仪式便形成了浓缩的社会性的基本结构。也正是由于这个缘故,它们在较为松散的社会生活中便无法发挥作用。[关于这一点,参见 Douglas,前引《自然符号》]而且,沟通对仪式的演示来说是一项必要条件,它在仪式中被限制在一定范围之内,避免与外在的、可怕的事物发生联系,因为这些事物的出现会对仪式构成破坏。这样一来,一切社会性所遭遇的双重偶在性便被消除了,或至少是被降到了最低限度。对符号的语言式使用所面临的风险遭到了抑制,直至后来,甚至对一些相对不可能的情况也发展出了种种有效的选择方法。这些选择机制在历史上成为通过符号而普泛化的沟通媒介(symbolisch generalisierten communikations medien)。[参见下文(第 4 节末和第 9 节开首)]后来出现了仪式形态的一个变体,即神话吟诵。这是一种标准化的、有节奏的、狂吟式的口述传统,例如荷马史诗便是如此。在这里,神话吟诵为那些正努力寻求以对象为目标的沟通的哲学家们提供了一个对比点。[对这种特殊形式的起源需要做出相应的特殊解释。就希腊人的情形来看,一种业已在



"黑暗时期"获得发展的文化的"再原始化"经常被看成是决定性的。关于这一点,尤可参见 Eric A. Havelock:《柏拉图导论》,Cambridge,1963]

随着社会变得愈益复杂,其普泛化程度也相应地增加,更多的可能性显露出来。人们意识到现实在越来越大的程度上是偶在的,"还存在其他的选择可能性"。为了对利用这其他一些可能性的机会进行控制,社会需要采取适当的手段,我们称之为偶在性表述(Contingenzformeln)。政治合法性原则——即对共同利益的表述——便是最重要的偶在性表述之一;另外一项偶在性表述是涉及物品之有限供给(在这个具体的意义上可以说是一种匮乏状态)的经济原则。[George M. Foster:《农民社会与有限的善的意象》,

American Anthropologist 67,1965,293~315页。这篇文章尤其针对道德和制度的寓意提供了一个很好的概览。关于这方面的进一步发展,可参见 Luhmann:《匮乏、货币与资产阶级社会》,Jahrbuch für Sozialwissenschaft 23,1972,186~210页] 另外两个例子是法律的规范结构[参见 Luhmann:《从社会学的观点看法律起源理论》,Soziologie: Sprache, Bezug zur Sprache, Verhältnis zu anderen Wissenschaften: René König zum 65, Geburtstag, G. Albrecht,H. Daheim 和 F. Sach 编,387~399页,Opladen,1973]和科学的限制性原则,后者成为"是/否"这个二项对立逻辑图式(Ja/Nein-Schematismus der Logik)的预设前提。[关于这一点,参见 Joachim Klowski:《逻辑辩论的产生》,Rheinisches Museum für Philologie 113,1970,111~141页;《经由巴门尼德斯而建构的虚无与存在概念》,Kant-Studien 60,1969,404~416页,该文尤其从建构论的立场出发探讨了这个问题]这一图式刚建立不久,便被应用于可能性问题本身。[Aristotle,《解释篇》,第12、13章]然后,它又通过可能性与不可能性、必然性与

偶在性的两分法转移了中世纪的神学讨论；在这个过程中，它所采取的方法不再能够通过宗教手段来加以控制了。

迄今为止，所有这些原则都是用相对具体的、充满道德涵蕴的术语来表述的，因此偶在性问题一直未能变得充分地透明。这些偶在性表述通过重构任何数量的复杂性与偶在性来发挥其作用。这种重构所采取的形式是消减，正是通过消减，复杂性才得以充分地确定，从而使选择成为可能。例如，只有当某人有可能采取与期待相反的方式行事、并且这一点能被预料时，我们才能让那些同法律规范的制定以及冲突与违规现象的处理相关的问题通过法律程序。只有当一件事情的完成是以牺牲另一件事情为代价时，才会产生分配、帮助和感激的问题。只有当一项肯定排除了一项否定，或者一项否定排除了一项肯定时，才会出现对话和辩论，从而推动知识的进步。而且，这些偶在性表述的制定一直都是宗教的事情，因为它要求把不确定的复杂性转化为确定的复杂性。然而，在受偶在性表述支配的领域内，直接的宗教取向是多余的，甚至会起到妨碍的作用，因为这些领域已经有了自己的结构。宗教与这些表述的特殊关系一直维持到近代。偶在性表述以宗教为根基，接替了宗教的职能，但与此同时又与之相分离。我们可以推测，如此明显的事态不会被宗教教义学所忽略，它必须以这种或那种方式表现出来，或许以对"世界"的否定判断的形式表现出来。

仅仅对宗教给予单一的功能规定的宗教概念经常由于其不确定性而备受批评。[关于这个问题及以下的讨论，可参见 Melford E. Spiro:《宗教：定义和解释问题》，Anthropological Approaches to the Study of Religion, Michael Banton 编，85~126 页，London，1966；Louis Schneider:《用社会学方法研究宗

教》,89 页以下,New York,1970;J. Milton Yinger:《宗教的科学研究》,5 页以下,New York,1970。一般说来,人们对下面这种做法也持同样的保留意见:即把诸如复杂性和偶在性之类的概念当做功能分析的典型问题来使用。例如,可参见 Jürgen Habermas 的文章,Jürgen Habermas 和 Niklas Luhmann,同前,146 页以下;或者 Walter Schmidt:《社会学解释》,Neue politische Literatur.1971,340~354 页,尤其是 345 页以下;Renate Mayntz:《目的概念与系统合理性:卢曼的同名著作》,Schmollers Jahrbuch 91,1971,57~63 页]一方面,这种概念含有太多通常被视为非宗教的体验与行动方式;另一方面,一种单一、抽象的功能规定又过于狭窄,因为它不能把握宗教的内在多样性及其限度。我们可以详细说明宗教的功能是"如何"实现的,例如,可以把宗教

看成是对超越于人类之上的某些实体的信仰,但这样做并不能减缓功能概念化的这一弱点。把宗教的功能限制在一个狭小的范围之内,这只会导致一种具有历史相对性、而不再能够普遍适用的宗教概念。相反,我们试图通过系统论分析来矫正单一功能的抽象片面性,并将其复杂化。[关于这一点,主要参见 Niklas Luhmann:《功能方法与系统论》,Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme,第 4 版,第 1 卷,31~53 页,Opladen,1971]每一个社会系统,包括社会在内,都有不止一个问题需要解决,因而它所须履行的功能当然也不止一种。我们想把这一想法引进到宗教理论中去。一种关于系统和宗教的功能理论将是可行的,因为这种分析能够超越单纯替功能及功能失调开列目录清单的做法。[参见 Thomas F. O'Dea 所写的那本与此密切相关的书:《宗教社会学》,Englewood Cliffs,1966。在这本

的东西是不能互换的，而记号与其所指则是可以互换的。这样，即使"上帝"似乎不再起作用了，宗教也不能让"货币"来尝试顶替上帝的位置。用社会学的术语来说，在把不确定的复杂性转化为确定的或可确定的复杂性的过程中，宗教的功能不仅对宗教教义学来说是潜在的，而且对宗教经验来说也同样如此。这种功能本身并没有被主题化，而是被各种宗教主题所"占据"。再换一种说法：宗教象征并不与它所象征的东西——社会本身（涂尔干）或社会内部的种种特殊的宗教功能——相等同。[参见 Spiro，同前，104 页以下。他强调了这一点，并警告我们不要把社会学表述引向谬误。还可参见 Raimond Firth：《宗教的人类学研究的问题和假定》，Journal of the

Royal Anthropological Institute 89，1959，129~148 页（134 页以下）] 例如，它并不是社会学知识的一种省略形式。把这种功能予以主题化，实际上是在把宗教与其他可能性进行比较，从而使之遭到置换。一旦考虑到这一点，上述情形也就可以理解了。因此，宗教并未在社会分析的层次上意识到自身的功能（而我们在这里恰恰要以社会分析为基础）。我们看到，取代这种意识的是理解和阐释模式的发展。这类模式在某些尚待讨论的条件下合并在一起，成为我们所说的按宗教方式构想的世界的教义学。相应地，宗教不是通过功能置换，而是通过主题的普泛化和抽象化而发展起来的。

各种宗教主题开始独立于特殊情境而发挥作用了，也就是说，它们不再局限于对在场的人之间的直接互动进行调节，[在面

对面的互动中需要把注意力集中于某一特定的主题。关于这种注意力集中的功能，参见 Niklas Luhmann:《简单的社会系统》,Soziologishe Aufklärung, 第2卷,21-38页,Opladen,1975]而是获得了一种超越其上的意义。一旦事情发展到这一步,便产生出了诠释宗教主题的需要。由于对这些宗教主题反复不断的利用,便出现了一些概念上相似的模式、空间上和语言上固定的取向点,以及上帝的概念。所有这一切都能够一再被指涉,因此便需要调节它们的使用方式。相应地,经验的内容也必须根据这类主题来诠释。在较为古老的社会里,这主要与仪式紧密地联系在一起。除此而外,它有时还通过故事讲述以无逻辑、无意识的方式发生。[例如,可参见 Paul Radin:《作为哲学家的原始人》,New York,1927;还可进一步参见第7节]在这类事例中,实在没有什么"信仰"可言。["生活在梯可皮亚人中间,我个人的经验是,经常有人问我神灵……是不是真的,但却不问我是否相信它们,提出这个问题是为了了解我的观点,而不是为了检验我的忠诚。在这个意义上,原始宗教没有教义。"参见 Firth,同前,137页]只有当经验更加独立于其具体语境,并在此条件下被组织起来时,才会实际地出现纽带(宗教承诺)的问题。与这个问题一道,还出现了对宗教纽带进行专业化监督与管理的问题。不仅如此,也只有当符号、神话和偶在性表述开始独立于它们的具体语境时，对于这些概念所受的诘难才必须做出回应。由于圆满化(Perfctionierung)的观念与具体的经验之间存在着反差,因此,一旦把圆满化的观念应用于这类概念，就会使一种评价性比较成为可能。[关于这一点,参见 Kenneth Burke:《宗教的修辞》,Boston,1961]我们可以问,这是正当的吗？这是一位好国王吗？这是一个朋友的行为方式吗?这是按上帝的意愿发生的吗?我们期待着这些问题能够获得一个理由充分的回答。

对我们来说,宗教教义学是实现这一诠释功能的语词和概念装置。因此,它不仅仅是众多神学学科之一,[这样使用术语似乎比较武断。无论如何,"教义"和"教义学"的概念史(参见 August Deneffe:《教义:词与概念》,Scholastik 6,1931,381~400、505~538 页;Martin Elze:《传统教会中的教义概念》,Zeitschrift für Theologie und Kirche,61,1964,421~438 页;《教义》,Historisches Wörterbuch der Philosophie,Basel-Stuttgart,1972,II,col. 275~277 页)是变化多端的、我们更有可能在"articulus fidei" 这一流行词语之下发现一些较早的描述]尤其不是道德神学的一个明确的对照物。教义学是继仪式之后的一种更高层次的建构。正是由于这个缘故,它使得宗教的一种特定的非仪式化(Entritualisierung)成为可能。[这与那种

试图把仪式当做常项来看待的观点相抵触。例如,Anthony F.C. Wallace 就是这样来看待仪式的,参见《从人类学的观点看宗教》,New York,1966。关于非仪式化及其限度,参见第 7 节中]教义学与仪式一道控制着隐含于一切意义中的否定风险,而且通过使用语言而达到普泛化。仪式通过"非语言化"、节奏的运用、身体性参与以及各种成规定制直接排除了否定,而教义学则禁止否定。只要可能,这种禁止便被赋予了正当性;即便这种禁止未能被赋予正当性,它至少也按其一致性与融贯性而在教义学体系中获得了保障。结果,对明确的否定所施行的社会控制就有可能比确保信仰的恰切性来得重要。[因此,Jean-Pierre Deconchy 在《宗教正统性:论心理-社会逻辑》中得出了这样一个结论:"最后,在一个通过正统来调节的思想系统中,最好永远什么也别说。概而言之,一个彻底的正统派教徒是沉默不语的。"参见该书,Paris,1971]从仪式到教义

学的转变意味着一种否定之否定的"适应性升级"(帕森斯语)。演化给教义学造成的选择性压力,在某种程度上检验了被特定教义系统确认为不可否定的东西的稳定性。这种检验发生在如下情况中:对普泛化问题的具体规定,对系统化、灵活性的要求在与日俱增。

教义学阐释的目标在于提供某种答案,它依靠一些未经功能分析的抽象概念来从事这一活动,因此在这方面是未经反思的。教义学不把其社会功能予以主题化,而只是一味教条地理解自身以及自身所秉持的教义学这一概念。例如,它按照启示和教会的训诫传统来界定其有关教义的概念。[这个问题在下面还要讨论,参见第10节　]除此而外,教义学还以一种独立于具体语境的方式来使用其材料。也就是说,教义学将自己与其所阐释的信仰分离开来。它采取各种各样的方法来提高自己的运作水平,这些方法在演化过程中不断变化。然而,由上述种种特征来看,它却无法依靠对自身偶在性的反省来做到这一点。教义学能够更加自由地处置经验与文本,从而提高自己的运作水平。宗教教义学所处理的是一些主题、论题和象征,只有这一类东西——教义学的对象——才指涉着经验的世界。高级形态的宗教教义学能够把那些可在脱离具体语境条件下采用的信条(如救主降临)当做进一步推展其思想的基础。通过把这些信条予以系统化并付诸实际运用,教义学能够对新出现的问题提供答案。

对教义学的传统批评时常趋于科学化,然而实际上,我们并不能按照这种标准来理解教义学的功能与结构[参见 Niklas Luhmann:《法律系统与法律教义学》,Stuttgart,1974](也可以在法律领域里

五

我们将从社会学的一些或多或少算得上经典的论题开始我们的讨论。一个社会以及对它来说可能的世界,总是包含着可确定的复杂性,这种复杂性在演化过程中一直在不断地增加。从这一发展过程中产生出来的问题只能通过社会系统与日俱增的分化来解决。这一论断符合于一般系统论的识见。分化的增加是通过分化原则的变化来实现的,而这种变化又是伴随着高级文化的兴起而开始的。这里所说的变化是指子系统的创建方式所经历的一个渐次的变迁过程:先是分割式创建,然后是分层式创建,最后是功能式创建。[参见 Emile Durkheim:《论社会劳动分工》,Paris,1893]承担特定功能的子系统的分化是超越社会演化的低级阈限的一个先决条件。不仅在别的领域是这样,在宗教领域也同样如此。与这一发展相关联,经验与行动的取向要受到符号—动机水平上的某种普泛化的影响。与个别的功能领域相交接的观念必须被普泛化。这种观念的实例有:房屋与城镇、航海与战争、行会与教派。为了把一个单一的人作为一个个体——一个相对不同于社会子系统的个体——来理解,也同样必须构想出类似的观念。这样一来,一个社会的文化符号和取向模式便失去了直接性和具体性,而假如它们仍然依赖于特殊情境的话,原本是具有这种直接性和具体性的。把普泛化模式予以再特殊化的机制必须创造出来,而这些机制的"运用"有时会变得很成问题。我们可以在法律领域、发展中的教育系统、当然还有宗教领域里发现这样

一些机制。就宗教领域而言，它现在必须超越仪式和崇拜的水平。在这一系统-结构的脉络下，宗教通过解释功能达到了它的最后形态。由此，宗教便发展出了一种能与我们前面所说的"问题的直接神圣化"相比拟的功能对等物。各种各样的神圣形态一旦保留下来，便被给予伦理的、寓言的或象征的重新表述。

到目前为止，我们的讨论一直依赖于一个经常被系统阐述的社会学理论。[这个梗概是按 Charles Ackerman 和 Talcott Parsons 的如下论文叙述的：《作为理论工具的"社会系统"概念》，Concepts, Theory, and Explorations in the Behavioral Sciences, Gordon J. DiRenzo 编，19-40 页（36 页以下），New York, 1966]我想提出两个进一步的方案来扩充这一理论：一个是有关

偶在性表述的，另一个则是有关沟通媒介的。系统和世界是在一种相互关系中建构起来的，这种建构方式经历了若干的变化，偶在性表述和沟通媒介便是指这种变化。导致可确定的复杂性不断增长的演化条件也改变了不确定的复杂性转化为确定的或可确定的复杂性的条件，而引起这一转化的偶在性表述必须容许有更多的可能性存在于系统和世界之中。这些表述必须从有关现实本质的流行观念中抽取出来，但是由此而形成的规范概念、处置概念和可能性概念又不能过于抽象，以至于丧失了它们的操作功能。这是发生于模态领域里的一个普泛化和再特殊化的实例。

偶在性表述显示出依存性和相互依存性，同时也有助于将不可确定的复杂性转化为可确定的复杂性。因此，尽管存在着许

许多多混沌而任意的选择可能性，但它们都被还原为一种可确定的关系。例如，匮乏会使拥有更多的东西或某种不同的东西的可能性依赖于成本。这种依赖性减少了可能性的数量，使系统内部的相互依存性变得可计算了。一种限定性的二项对立逻辑把生成正确语句的无穷可能性还原为一些可推演的形式；一项政治合法性原则把无序的权力施行还原为负责的、可靠的决策行为。宗教的偶在性表述是上帝的概念。尽管这是一种相同的消减机制，但它并不局限于某个特定的领域，而是具有一种普世的性质。在西方传统中，它主要被表述为神的圆满性与世界的多样性和圆满性之间的一种对应关系。[对此，Arthur O. Lovejoy 有一个非常好的概述。参见《存在的巨链：对一个观念的历史的研究》，Cambridge，1936。关于把圆满性作为一个答案来接受这种意愿的限度，参见 Martin Foss，《西方世界的圆满性概念》，Princeton，1946；以及下文，第 10 节和《宗教的社会系统中偶在的转化》第 7 节] 但是，与其他的偶在性表述相比，光靠这样的表述很难确立起能够系统地加以控制的相互依存性。

某些更加抽象的偶在性表述也容许我们把经验与行动确认为在多于一种可能性的范围内进行选择的过程。这种选择将可能性转变为现实性。在这方面，一个很好的例子便是希腊法律思想从“法规”(Thesmós)向“法律”(Nómos)的转变；这一转变与政治制度和决策过程中选择性的增加有关。[参见 Martin Otswald：《法律与雅典民主制的起源》，Oxford，1969] 这类变化意味着，各种选择的沟通已经很成问题了。一个人总是选择他所体验到的或所做的事情，而另一个人也完全可能意识到这一点。尽管如此，其他人是否也会选择同样的方式，抑或选择某件合适的事情，这已经不再是显而易见的了。一个人的选择与另一个人的选择之间的关联现在

必须通过一些特殊机制来予以保证，我们把这些机制称为沟通媒介。在西方传统中，这类机制的主要实例有：真理、情爱、货币、艺术和权力。[关于这一点，更具体地说，关于它在发展中的沟通媒介理论中的地位，参见 Niklas Luhmann：《普泛化沟通媒介理论引论》，Sòziologische Aufklärung，第2卷，同前，170~192页；《权力》，Stuttgart，1975；《艺术可编码吗？》，"schön"：Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs，Siegfried J. Schmidt，Münich，1976，60~95页]沟通媒介是一些符号代码（symbolische Codes），它们为符号的组合方式设立规则，由此确保了各种选择的"传递"。也就是说，它们导致了这样一种情形：即自我接受他者的选择，以此作为自己行为的前提。这一点的实现全赖语言因素与动机因素的

结合，而这两种因素的关系又随着社会系统的演变而采取不同的形式。

行文至此，我们在前面曾勾勒过的引起经验与行动分化的归属问题便十分切题了。因为，如果行为被承认是一种选择，那么这种选择究竟被当做经验、还是被当做行动来记录，就不是一个无关紧要的问题了。换句话说，此一选择究竟是被归属于世界（行为仅仅从该世界中"获得其意义"），还是被视为一种系统输出（例如行动者的"意志"），这是一个关系重大的问题。在两种情况下，都存在着一个如何做出适当的应答选择的问题，不过这个问题又是以不同的方式呈现出来的。相应地，它们各自所需的沟通媒介也互不相同。

因此，最重要的沟通媒介的符号代码必须虑及这一分化现

象。每一种媒介的专业化类型如何，要取决于这个要素。例如，真理把经验选择当做经验选择来传递；在这种情形下，他者的经验被自我所接受，成为自我的进一步经验的基础。权力所传递的则是行动选择，因为他者通过自身的一项行动选择而为自我选择行动。一旦承认了这一分化，真理就再也不能通过强力而得到促进了；相反，现在它只能凭借这一媒介的专门代码所设置的规则和条件来扩充和验证。［参见 Niklas Luhmann:《作为沟通媒介的真理》，Habermas 和 Luhmann:《社会理论》，同前，342~360 页］与此同时，权力也不再能够以真理为依据来证明自身的正当性了。情爱、艺术和货币是一些具有明确归属规则的组合形式。在这些实例中，要么他者的经验必须在自我的行动中被接受（情爱），要么就正好相反（艺术、货币）。

对于一种宗教教义学理论来说，符号建构层次的倍增具有特殊的重要性。我们在前面论及教义学的功能时（参第四节）已经遇到过这个问题。媒介代码是一些以符号形式普泛化的规则，它们规定了什么样的符号组合形式能够得到许可。就宗教而言，这些符号象征着譬如说实际的信仰体验。符号所具有的创造意义的功能有了层次上的提高。这种提高使结构的创造变得更加容易，因为它限制了可能性。与此同时，它还允许人们更加自由地解释什么是直接给定的，并使诸多特殊的沟通领域发生功能分化。

这些分化的、独立的沟通媒介与日常互动适成对比，因为后者通常并不指向特定的媒介。事实上，这些沟通媒介仅只在特定的情况下才有意义。限制性与真理的关联是显而易见的，正如匮乏与货币、［另参见 Niklas Luhmann:《匮乏、货币与资产阶级社会》，同前］合法

性与权力的关联是显而易见的一样。同样值得注意的是，在情爱代码中，一次“偶然的”相遇对该媒介来说表现为一种特殊的偶在性，被认为是令人愉快的。进而言之，艺术依赖于自然的或自生的形式，这些形式容许对合适的东西与不合适的东西进行区分。[参见 Christopher Alexander:《形式综合札记》,Cambridge,1946;Luhmann:《艺术可编码吗？》,同前]

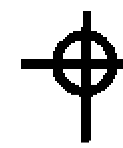
在此，所有这些概念都只能稍稍提及，而无法详加论述。我们所关心的问题是：这些经过粗略讨论的发展线索对宗教和宗教教义学有什么意义？首先我们来考察以下前现代时期的高级文明形态，尤其是那些为高度发达的宗教虔信提供了原型的文

明形态。[每一种分期法都很自然地牵涉到划界的问题。因此，我们只是非常粗略地设定了古代社会、文化发达的社会和现代工业社会三者之间的区分。关于这个问题，还可参见 N. J. Demerath III 和 Phillip E. Hammond:《社会语境里的宗教：传统和变迁》,New York,1969。Robert N. Bellah 在《宗教的演化》一文中划分了 5 个时期，American Sociological Review 29,1964,358~374 页]

六

在详细讨论社会系统的内部结构以前，我们必须弄清楚该系统是如何从社会世界中分化出来的。确定的意义最初很可能是在与沟通的密切而具体的关联中建构起来的，而这种沟通乃

是社会互动中的沟通。意义的确实性尚未"个人化",相反,它直接地依赖于社会的反响。因此,在较为古老的社会系统中,社会关系或多或少被投射到整个世界中去。一些基本的两分法,例如好与坏、远与近、朋友与敌人、熟悉与生疏等等,都是表示世界的整体,从而都具有一种社会的性质。即便是基本的否定也被表达为遭到否定的社会性。除了这一社会向度之外,不存在独立的时间向度(如历史)或客观向度(如因果性)。[关于这一点,参见 John Middleton:《卢格巴拉人的宗教:一个东非民族的仪式和权威》,250页以下,London,1960]社会建构既是对世界的社会体验,同时又是对世界的社会主题化。这种建构表现为两种形式,它们可以在分析的层次上彼此分开,但在实际上却是紧密相联的。首先,社会同伴的关系仅仅限于人与人之间。一个人从经验中得知周围有大量的"同伴",在他眼里,这些同伴都具备处置社会关系的能力、期待的能力以及实施有意图的行为的能力。在这方面,熟悉的例子有图腾动物、薯根和死人的灵魂。社会世界的边界尚未与人的系统的边界重合一致。[例如,可参见 Jean Cazeneuve:《古代社会对他人的认识》,Cahiers Internationaux de Sociologie 25,1958,75~99页;A. Irving Hallowell:《奥吉韦印第安人的本体论:行为与世界观》,Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin,19~52页,New York,1960;Thomas Luckmann:《论社会世界的边界》,Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz,Maurice Natanson 编,73~100页,Den Haag,1970。Ernst Topitsch 的著作也可在同一脉络下来阅读,尤可参见《论形而上学的起源和终结》,Vienna,1958]因此,社会的秩序模型被归诸于整个世界——这种投射方式更难于被抛弃。这方面的实例有父母与孩子的关系、奖惩标准等等。这两种投射方式共同确立了社会向度在经验的有意义的确定过程中的主导地位。这种主导性排除了与社



不是这样一个推论),289 页,Stanford,Cal.]这种情形转而又产生出了把缓解焦虑的宗教手段予以普泛化,令其适合于不同个体的必要性。

不同的人以个别的、偶然的方式进行自己的选择,他们之间的关系与自然界形成鲜明的对比,因而可以设想,他们具有特殊的社会性。这样一来,社会领域与人的领域便逐渐地趋于同一了。这种趋同所产生的后果可以从三个角度来理解。首先,这种趋同使社会系统从其环境中更明确地分化出来。由于社会系统仅仅局限于人与人之间的关系,它便与其他的社会、与自然界或超自然事物明确地区别开来。社会关系现在变成了人与人之间的关系;作为这样一种关系,它可以按其自身的逻辑来予以安排

和变更。例如,一旦神灵、动物、田野里的果实,以及其他类似的东西,不再是系统的成员,共识(Konsens)便能够成为一种决策要素。

第二,社会的人化(Humanisierung)作为一种新的现象,恰好对应于上面所说的分化。现在,可能的社会类型关涉到人之作为人的特性。但是,人化并不意味着人们的境况比以前更好了,尤其不意味着他们更好地相互对待。宗教战争、火烧异教徒,凡此种种都证明、而非否证了人化与宗教发展的关联。这类事情之所以发生,恰恰因为人们彼此之间都把对方看成是人(从而否定了对方是人),亦即把对方看成是一个自我选择的行动系统,此一行动系统与彼一行动系统基本上是相似的。人们彼此间所持的这种看法也说明了后来的发展为什么会迫使社会系统与个人

系统发生更大的分化。这种分化在刚开始时是结构性的，到后来也是理论性的。每当人类的风险变得无法忍受时，就需要这种分化。

基于这同一个理论框架，第三个视角看来也很有道理了。只有当世界经历了宗教性的非社会化时，独立的客观向度和时间向度才成为可能。这两个向度不仅在很大程度上相互独立，而且还共同独立于社会的意义向度。说得更抽象一点，否定的能力逐渐地被分化出来；一旦否定具有了一种时间性的或客观的性质，否定的能力便被解除了社会意蕴。

到了这个时候，社会过程（例如政治过程或礼仪过程）本身便不再被体验为宗教过程了。毋宁说，对于宇宙–宗教秩序和世俗秩序的关注或许已经成为政治的或个人行为的责任。这一转变引出了两个问题。第一，重大恶行和失败的可能性出现了。第二，发生的事情要么可以归因于神的意志，要么可以归因于人的恶行。这一双重可能性考虑到了前述的偶在性。第三，人们可以期待着一种新的时间意识的出现，这种意识乃是事件与成功、罪与罚的向度。为某一目标而做出的努力能够成为这一向度的变量。[在这方面，Gunnell 和 Bellah 用下面一句话概括了诸多"历史宗教"之社会情境的特征："机会比以前要大得多，但失败的风险也比以前要大得多。"参见 Gunnell，同前，39 页以下；Bellah，同前，367 页。Burr C. Brundage 在概括与这一变化相关的历史观时也指出，"……历史是关于国王的，而不是由国王撰述的。"参见《克利俄的诞生：古代近东历史编纂学的梗概和解释》，Teachers of History，H. Stuart Hughs 编，199~230 页（200 页），Ithaca，1964]这种转变本身并没有使宗教象征同神话领域脱离关系；然而，宗教象征现在必须与使这种偶在性成为可能的种种条件联系起来。也就是说，它必须被抽象出来，以便

与各种各样的情况以及具有不止一种状态的系统兼容不悖。

出于这个要求，早期的近东宗教对形形色色旨在重建偶在性的模式进行了试验。古代巴比伦人通过建立一个众神世界来解决问题，而这个世界里的神缺乏道德责任感，因而显得可怕、专横，但又不完全是喜怒无常的。[在此，我所依据的是 M. David 在《诸神与巴比伦的命运》一书中的描写和系统陈述，Paris，1949，尤其是 50 页以下。David 女士指出，在这些条件下，对众神世界的态度诱导了一种把恐惧与希望联结起来、但又不具备明确道德寓意的取向(57 页以下)。她还表明，即便在高级宗教的框架内，巫术观念对于理性与意志的协调配合也是不可或缺的(66 页以下)]在通往一神教的道路上，这个众神世界开始呈现出一种等级秩序，并被赋予

了道德色彩。现在，最高的神可以与道德原则(这是一种以尘世的组织有序的正义为预设前提的东西)相等同了。这一发展尤其在随后的希伯来宗教传统中得到了延续。[在这里，现有的资料使我们对这一发展过程有了一个特别充分的概览。Johannes Hempel 在《〈旧约〉所描述的直到波斯时代的故事和历史》中对早期以色列的尚未充分道德化的神作了大量的描述，尤其是 92 页以下，Gutersloh，1964。只有当善与恶的两分法在社会中被普遍地设定时，也就是说，只有当这种两分法被用来调节一切行动时，上帝才别无选择，只能为善]希伯来人接受了上帝与其子民相互沟通的观念，而这种沟通是偶然的、历史的、并且在内容上是可变的。就此而言，它能够兼容于善行与恶行、恐惧与希望、赏与罚、以色列的幸与不幸。这就使它能够在不断变化的历史环境下保持相对的稳定性。[这里的一个重要方面和演进枢纽便是誓约形式的沟通，它预设了对一个人自己的贡献的

控制。人们既不能认为上帝毁约(不过,也请参见《诗篇》第八十九篇!),也不能因为无法践约而替他开脱。因此,只有在戒规严明、等级森严、秩序井然的神界里,高贵上帝的践约能力才是可以想像的。这样就迫使一神教发展起来,这种一神教在宗教秩序内部不再允许任何不可控制的反对力量存在。宗教世界便以这种方式经历了"非社会化"。惟一神自由选择的承诺取代了或多或少必定不可靠的多神并存的神界。忠于誓约的戒律不仅要求信徒追怀上帝之所为,而且还要求他们凭借良心和记忆达到自我认同。关于记忆问题的进一步讨论,可参见 Johann Baptist Metz:《政治神学》, Diskussion zur "politischen Theologie",Helmut Peukert 编,267~301 页 (284 页以下),Mainz-München,1969]随之也产生出了另外一个问题。时间不能只是一些与承受失望相联系的具体现象,如生与死、创生与衰朽;它必须被设想为跨越过去与未来、时间上相隔遥远的事件之间的一种意义关系。同时,它还必须被看成是可供沟通在其中发展的一个空间;也就是说,它必须被历史地看待。根据这种思维方式,历史乃是人不停地做出决断、而上帝则相应地做出应答的历史;[因此,可参见 Georg Fohrer:《预言与历史》,Theologische Literaturzeitung 89, 1964,480~499 页(498 页以下)]它表现为人与上帝的对话。[例如,可参见 Heinz-Dietrich Wendland:《〈新约〉中的历史观和历史意识》,14 页,Göttingen,1938; James Muilenburg:《圣经的时间观》,Harvard Theological Review 53,1961,225~252 页(239 页以下)]

随后的发展可以通过研究因果性原则的历史来加以理解。[为此目的,尤可参见 Hans Kelsen:《复仇与因果:一项社会学考察》,Den Haag, 1944]对理想化形态和技术的纯现代使用只能在这个基础上发展起来。时间意识的转变也与这种情形十分类似,现在时间被看成是一种对内容保持中立的线性形态,一种过去与未来严格的、不可逆转的区分。对所有这些变化来说,基督神学都起到了一个接生婆的作用,提供了转变的程式。关于创世的概念尤其是这样,

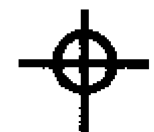
七

大凡借助于系统论进行的分析都必须把众多的系统作为自身的参照点。正是通过为人的社会系统设置明确边界，社会的外部分化才得以实现。这种分化必须同该社会系统的内部分化区别开来，尤其必须同社会内部的一个特殊的宗教子系统的分化区别开来。我们现在所要讨论的正是这后一种情况。就连宗教的功能分化也是一个系统建构的演化过程，宗教教义学则是这一

过程的结果。

与现代的情形相比，我们马上就可以清楚地看到，在前现代社会里，宗教对整个社会仍有着重大意义。对一切功能领域和媒介领域来说，它仍然提供了一种安全保障，并对变化构成障碍。毕竟，正是这种保护首先使这些领域的分化和技术上的独立成为可能。[有些学者在他们的研究中特别注意到这一点。作为这方面研究的一个实例，可参见 Robert N. Bellah：《德川宗教：前工业时代日本的道德价值》，Glencoe，1957]尤其重要的是，一切政治权威都是由宗教来提供正当性的。这样一来，政治权威的行动便受到不是由它自己所创造的规范的制约。与此同时，匮乏（这里所说的匮乏是指，对于经济需要的各种满足处于相互依赖的限制性关系之中）作为一个偶在性表述也具有了一种植根于宗教的有效性。例如，这一偶在性可以看

成是由于违反了上帝的某一戒律而产生出来的。在这种情况下，对于在基本的匮乏条件下实施的行为的宗教-道德要求也可以得到解释。[对我们来说，最熟悉的例子莫过于人类被逐出天堂这一希伯来神话。另外一个例子是，按照丁卡人的神话，匮乏的起源是由于人们受贪婪的驱使而违背禁令。参见 Godfrey Lienhardt:《神力与经验：丁卡人的宗教》，33 页以下，Oxford，1961。比较一下这两种神话，希伯来神话的更显著的分化是很有启发意义的；因为贪婪实际上已经预设了匮乏。匮乏起源于一种其自身已经被匮乏道德化了的情境。相反，对知识的兴趣或好奇心则是一种与匮乏完全不同的独立动机。关于好奇心这一主题后来的历史以及它同现代科学发展的关联，参见 Hans Blumenberg:《现代的合法性》，201 页以下，Frankfurt，1966] 通过偶在性表述而构筑的功能领域和媒介领域还没有取得自律的制度化形态。尽管个别的媒介领域的充分自律性已经可以想像了，但它还不能实际地兑现。恰恰相反，人们用含有否定意蕴的道德语汇来描述这种可能性。[很有典型意义的是，中国的法家由于这个问题而遭到政治上的失败，随后儒家又把政治重新道德化了。尤可参见 Léon Vandermeersch:《法家的形成：关于古代中国所特有的一种政治哲学之建构的研究》，Paris，1965。S. N. Eisenstadt 在《帝国的政治系统》一书中对这个问题进行了系统的比较研究，New York，1963。在近代早期的科学史上，我们可以在宗教与业已实现外部分化的真理研究的关系中发现同一问题的许多实例。参见 Robert K. Merton:《十七世纪英国的科学、技术和社会》，Social Theory and Social Structure，第 2 版，Glencoe，1957；Richard S. Westfall:《十七世纪英国的科学与宗教》，New Haven，1958。详细的考察表明，某些特定的巧合经常使科学研究带有一种宗教-道德的优雅而繁饰的文风，直到后来，这种研究才得以在它所取得的成就基础上经验地捍卫自身。参见 Walter Pagel:《十七世纪医药生物学的宗教动机》，Bulletin of the (Johns Hopkins) Institute of the History of Medicine 3，1935，97~128、213~231、265~312 页。大约在同时，在轰动一时的关于纯爱的讨论之后，爱日益被私人化和浪漫化了。这是第三个媒介领域的又一实例。关于这一点，参见 Mercier，同前，1960]这种独立性究竟能在多大程度上实现，取决于诸



多分化的子系统能在多大程度上对付所涉及的风险。在不同的社会里，在不同的媒介领域里，情况也各不相同。不过，即便有了很高程度的独立性，个别媒介对世界的解释，尤其是这些解释的相互关联和相互支持，也仍然要以宗教为中介。[有一种论点认为，宗教在社会中主要发挥一种整合功能。这一论点很成问题，也不很清晰。不过，就演化的这一时期来看，它还是有一定道理的，我们这里的讨论说明了这一点]这一点经常是这样完成的：按宗教的方式复制出已经分化的媒介代码，例如真理、情爱、政治权力，然后再对其重新解释，使之形成一种统一的世界观。

即便在早期的社会系统中，宗教的功能也必须满足那些不

可避免地使诸多特殊的专门组织发生外部分化的要求。起初，这只发生在某些特定的情况下，通过不断扩大导致了特定崇拜行为的专业化。继而，通过角色分化、最后通过某些担负特定宗教功能的永久性功能子系统，这一分化得以实现。社会的一项中心功能是替不确定的复杂性编码，建立起可确定的复杂性。为了完成这项功能，社会必须依赖于其众多子系统中的一个，即被组织进寺庙和教会的教士。这种依赖导致了一些奇特的矛盾和系统紊乱，由此又产生出了弥合整体与部分的这种差异的办法。[欧洲早期的市民社会理论也涉及完全相同的问题，参见 Niklas Luhmann：《社会》，Soziologische Aufklärung，第 1 卷，同前，137~153 页。资产阶级社会以经济为基础的社会概念遇到了一个相同的悖论：它欲将一个部分，即经济，设想成一个类似于整体的东西。在两种情况下，都提出了一个等级式的概念来作为解决办法：在市民社会中

是政治统治的概念，在资产阶级社会（对它来说，统治已经变得很可疑了）中则是基础与上层建筑的概念，后者携带着当时的一些复杂衍生概念］“解梦的才能是上帝所赐的。请把你们的梦告诉我吧！”(《创世纪40:8》)无论何处出现了圆满化，都必须对其加以控制，因为在通常情况下这种圆满化并不是自明的。职是之故，尽管存在着形形色色的教义学表述，人们还是要追问这些表述对认信行为究竟意味着什么。这种对实践中的问题的指涉构成了教义学结构的一个部分。［关于这一点，还可参见 Schneider，同前，14 页以下。还可参见 N. Luhmann:《宗教的功能》，同前，194 页以下、208 页以下］当教士的实践主要是为了产生或防止某些特定的效果时，它也许就只能参照很少几个比较简单的问题情境来予以制度化。这样一来，在解释期待受挫的缘由时，就可以假定存在着种种反对势力。然而，一旦问题情境牵涉到更复杂的原因、对行动更加透明、并且在社会系统中产生反作用时，那就是另一回事了。在这种情形下，失败的危险便增加了，相应地就不仅有必要掩盖具体的意图，而且还有必要掩盖失败。这一倾向延续了下来，直到崇拜形式得到进一步发展，从而不再需要任何旨在达成某一特定效果的意图，并且能够同时与成功和失败相容。［关于这个问题的细节描述，可参见 Hempel:《故事和历史》，同前，1964，尤其是 76 页以下。远离成功或失败的必要性是处理重大社会风险的职业模式的一个典型特征。即便是医生或牧师因此也不得不秉具一种更加抽象的职业气质］为了维持演示与效果之间的这一距离，各种解释既需要专业性的合作，又需要一种新的风格。这些发展反过来又促使宗教系统与社会的其他部门发生进一步的分化。

与此同时，这种外部分化还引出了一些无法实现的期望，因为系统所特有的意义的基础容易“透支”。在宗教系统内部，某些

可能性是为整个社会创造和配制的，但事实上，这些可能性原本并不属于总体的社会。换句话说，它们无法在社会内部被消纳。一个分化的社会系统所创造的可能性总是多于能够实现的可能性。这是上面所讨论的分化与普泛化的关联的一个方面。举例来说，中世纪神学曾就如下问题展开过一场严肃的讨论：倘若上帝意欲让一个人的父亲死去，这个人是否也必须有同样的愿望呢？[参见 Thomas Aquinas：《神学大全》，Ia-IIae 19，art. 10。另参见《路加福音》第 14 章第 26 节；《马太福音》第 12 章 46~50 节]这样就使其他的子系统——在这个例子里是家庭——面临着种种不切实际的期望；它们无法将这些期望当做自己的期望来接受，而只能将其当做外部事实来

对待。[在帕森斯的社会学理论中，家庭与宗教的这种分化非常尖锐地、令人吃惊地凸显出来。这是把几乎相同的潜在模式维持功能归属于家庭和宗教。按照帕森斯的观点，分化因此仅仅意味着，家庭表现出一种倒退的倾向，专司孩子的社会化，而宗教则形成成年人的基本动机模式。参见 Talcott Parsons：《评美国宗教组织模式》，Structure and Process in Modern Societies，195~321 页（302 页以下），Glencoe，1960；《精神病与"精神不安"：精神病学家与宗教牧师的作用》，Social Structure and Personality，242~324 页（尤其是 305 页以下），New York，1964；Robert Bellah：《宗教在人的行动中的地位》，Review of Religion 22，1958，137~154 页]于是，社会系统就被置于这样一个地位上：它能够、而且必须选择自己的宗教期望。这表明存在着某种张力，而此一张力可以看成是从社会的渐次分化中产生出来的一个问题。在宗教系统内部，这个问题可以通过各种办法来解决。人们可以强制性地使生活行为符合教义的理想，或者以这些理想为鹄的把生活行为程式化；也可以玩

弄一下道德决疑法之类的策略性把戏；也可以把专业实践的某些方面隐匿起来。除此之外，还有一些别的办法。

基于上述考虑，我们可以提出这样一个假设：一旦宗教系统实现了更强有力的外部分化，那就必然导致更高层次的教义建构，并且使这些教义能够在教会的组织下实现再特殊化。后一点补充甚至或多或少取代了宗教的仪式实践。宗教系统越是从社会中分化出来，就越是不能从该社会的其他功能领域中寻求直接支持。例如，它再也不能理所当然地宣称：勇敢者和好战者肯定会进天堂；一件于家庭有益的事情也必须令上帝满意。要实现宗教的目标和救赎，必须满足若干条件，这些条件与社会的其他功能领域的成功条件乃是互相分离的。独立的宗教观念现在只能选择性地——例如从博爱的角度出发——与其他一些功能领域相协调。[如果我们更加仔细地考察一下直到关于纯爱的著名讨论为止基督教义学从概念和示范两方面对爱的问题说了些什么，我们便可以在基督教义学中追溯这个社会学问题的由来]

在这种情况下，宗教系统一方面与周围社会相离甚远，另一方面又根据自身的前提与该社会发生选择性的关系。不过，它对整体社会仍有着重大的意义。这一事态从各种内部要求中反映出来。如果说宗教系统承担了一种特定的、但又具有普遍意义的功能的话，它也必须内在地从以分割式分化为主转向以功能分化为主。之所以如此，是因为对宗教系统的要求再也不能在分割成许多等同或相似单位的系统建构的基础上获得充分满足了。

就这一点来说，罗马晚期对西方世界的发展产生了决定性的影响。尽管它并没有完成西方世界的重建，但它无疑使这种重建作为一个初期的历史过程成为可能。基督教运动成功地避免

了被归结为众多偶像崇拜之一的命运;也就是说,它没有被合并到当时仍占主导地位的宗教系统的分割式分化中去。与此同时,它也能够保持其对全体人类普遍的有效性宣称。在这种情况下,基督教运动几乎只能作为一种与宗教相敌对的运动向前推进;无论如何,它算得上是一个反常的政治现象,标新立异,不容异说。与此同时,这一运动的成功取决于对罗马的已经高度发展的政治和法律普遍主义(Universalismus)的利用。奥古斯丁关于上帝之城与世俗之城的学说即反映出这方面的问题。其所以如此,部分原因在于它不能就上帝之城和世俗之城提出一种明确的构想,或者以一种逻辑上和道德上毫不含糊的(二项对立的)方式

把两者区别开来。

古代晚期的宗教系统最终并未放弃分割式分化的结构原则。不过,它把这一原则归结为仅有一种信仰的统一教会的单纯组织原则。也就是说,教会组织以地区为单位而分割成一些主教管区和教区。结果,为了把统一性与地区分割关联起来,就必须建立一个严格的等级组织。这一等级组织也是与外部社会、尤其是它那同样等级森严的政治系统发生关联的一个分化的接触点。[从细节方面来看,这一分析在这点上能够而且应当加以实质性的完善。首先,我们可以补充说,在社会系统的层面上,为分割式分化牵线搭桥的垂直结构已经存在于古代社会的晚期。不过,在那里,这些垂直结构仅仅呈现为文化人类学者(受Aidan W. Southall的启发,参见《阿鲁尔人的社会:关于统治过程和类型的研究》,Cambridge,1953)称之为"金字塔"结构的形式,其较大的权力是在底部。教会等级秩

序的新颖之处在于，尽管它仍然是分割式内部分化的桥梁，但作为一个特定社会子系统的等级秩序，它还发挥着另外一项功能：即它是与社会的其他部分相接触的一种方法。这一功能把较大的权力推到金字塔结构的顶端。换句话说，子系统必须把发布命令的可能性与服从命令的义务加以制度化。这个矛盾通过根本上不稳定的内部权力分配而得到解决。第二，这个教会等级秩序仍然与社会联系在一起，后者不仅通过政治手段、而且还通过分层来整合其自身的功能分化。换句话说，较高阶层的团结一致和永久利益有时比特定的政治、经济、宗教或家庭角色的利益更加重要。这一点尤其对宗教系统来说是非常重要的，因为宗教系统要根据社会阶层来替它自身的等级秩序补充人员，并通过这种办法与社会相适应。最后，对目前的组织方面的考虑而言，尤其重要的是，传统的教会等级秩序并不是用来重新整合内部功能分化的。而且，只要它那垂直的功能分化保留了一个"金字塔"结构，把牧师、主教和教皇仅仅作为同一类别的较大的或较小的代表来加以区分，这种功能分化便是不充分的。关于这一点以及进一步的组织问题，参见 Niklas Luhmann:《宗教与教会的可组织性》，Religion im Umbruch，Jakobus Wossner 编，245~285 页，Stuttgart，1972；以及《宗教的功能》，第 5 章，Frankfurt，1977]所有这一切都要求宗教系统实现功能分化，成为两个不同的过程：一个是纯粹组织性的，另一个则是纯粹宗教性的。[这一分化不断地给教会政治带来种种问题。[在这方面，Kenneth A. Thompson 的书很值得一读。见《官僚制与教会改革：英国教会对社会变革的组织反应，1800~1965》，Oxford，1970] 这些问题至少部分地是根源于如下事实：组织过程与宗教过程的分化不能反过来成为一种纯粹的组织分化。与以往任何时候相比，宗教教义学在今日都更主要地是在教会组织之外发展起来的。

在上面所讨论的社会条件下，对宗教领域的功能规定再也不能主要以仪式为基础了。（仪式仅只在某些特定的时候才举行，它在时间安排上十分注意与此前和此后的行动相协调。）正是由于这个缘故，一个日益分化的宗教系统就变得与社会无关了。更大程度的外部分化需要社会整合方法更大程度的普泛化。

在这种情况下，宗教的引力中心便从仪式转移到笼罩一切的信仰问题。这些问题必须纳入一个教义系统中去，必须进行阐释，并以释经的形式予以再特殊化。[某些宗教把自身主要理解为信仰。关于它们的异乎寻常的性质以及出现得较晚的原因，可参见 A. R. Radcliffe-Brown：《宗教与社会》，Structure and Function in Primitive Society，153~177 页（155 页以下），London，1952；A. D. Nock：《归正：从亚历山大大帝迄至希波的圣奥古斯丁时期的宗教里的旧与新》，London，1961（1933 年初版）]有关信仰方面的教义开始在与系统的内部分化相重合的特定沟通媒介的代码中发挥作用。大量的神话和解释在以仪式和崇拜为基础的较为古老的宗教里是正常的、无害的，[关于这一点，参见 Edwin O. James：《古代近东的神

话与仪式》，293 页以下，London，1958]然而，一旦把宗教建基于普泛化程度更高的符号之上，这些神话和解释就再也不能得到容忍了。对信仰的正确理解能够、而且必须成为一个引起争论的问题，这一问题的解决反过来又刺激了教义的进一步发展。现在需要有一部“经书”了。不过，无论教义学选择了一条什么样的道路，各种分裂性后果都必须得到容忍，因为社会现在只能在制度与符号相容性的更抽象的水平上加以整合。

非仪式化首先意味着，在宗教本身及其社会关系中，表现过程与工具性过程发生了更大程度的分化。情爱与财务的明确分离便是一个例证。仪式在施行过程中往往都十分具体，因此表现功能与工具性功能（这无疑是一种有意识的支配功能）是融为一体、相互依存的。[因此，可参见 Godfrey Lienhardt：《神力与经验：丁卡人的宗

教》,Oxford,1961;S. J. Tambiah:《功德思想与一个泰国村庄里佛教的社会关联物》,Dialectic in Practical Religion,Edmund R. Leach 编,41-121 页(44 页以下),Cambridge,1968]宗教系统的"领导权"转移到教义学手中,这样就使表现功能与工具性功能之间的分离进一步加剧了。其结果是,教义学与社会分化更加协调一致了。不过,教义学也必须建构一些能够把表现过程与工具性过程重新整合进一个统一概念框架的符号,并对这些符号进行阐释。与古代社会的情形不同,现在最主要的分化不再是教士与在一定距离之外参与膜拜的普通人之间的角色分化,而是教士与信徒在其共同实施的行动上的一种更加抽象的分化——当然,这一行动所完成的必须是宗教功能。

即便宗教已经不能再被主要地设想成一种仪式,宗教系统也仍然必须从社会中明确地分化出来,这种分化甚至在膜拜行动的层次上也是不可缺少的。在一切重要的宗教里,仪式性膜拜从未遭到彻底抛弃。例如,在我们这个时代的最初几个世纪里,基督教仍然能够使它那些被置于教义系统中予以普泛化的符号接受环境和文化刺激的影响。基督教所特有的膜拜活动的独立性乃是这种能力的一个基本先决条件。随着教会组织的日益强大,这些倾向甚至还在不断地加剧。基督教之所以能够确保自身的安全,是因为它有两个重要的基础:首先是独特的膜拜活动,然后是独特的组织。离开了这两个要素,它就根本不可能在如此高的程度上接受和吸纳古代异教的思想传统。正是通过利用这些传统,演化成就才有了某种连续性。举例来说,这种利用确保了部分地具有君主制色彩、部分地具有城邦制色彩的政治术语的连续性,确保了法律思想、逻辑学以及论辩意识的一般进步的连续性。

使普泛化同时在两个方面成为必要。这种普泛化是通过教义的统一发展而实现的。就这一功能而言，有一个统一的观念：同一个上帝应当在另外一种位格上受到信徒的膜拜与爱。这些不同行动方式的横向分化要求纵向分化的相应发展，即发展一种超越于膜拜和社会行动之上、并通过象征而普泛化的控制手段与整合手段。随后在宗教改革中完成的从膜拜到沟通的转变，或许是从结构和教义方面对这一发展所作的最引人注目的适应性调整。进而言之，只有当宗教系统——又是沿着内部分化的轨迹——发展出一种掌管宗教事务的特殊组织时，这一任务才有可能完成。就掌管宗教事务的组织而言，对其行动并不需要提出任何特殊的宗教要求，因为它服务于宗教目的，表白宗教信仰。[关于这一点，参见 Niklas Luhmann:《宗教与教会的可组织性》，同前]这样便出现了一个有组织的社会系统，即教会，它的职责是照管宗教系统的外部分化，并使宗教系统在发展教义的过程中有能力保持文化接触。

这样一来，功能分化便逐渐地在基督教内部发展起来。后来，这一宗教分裂成了一些不同的教派，从而经受了一次重新分割。即便如此，功能分化也从未停止过。一方面，宗教所特有的沟通是官式形态的教会(amtskirchlichen)的一个功能领域。在这里，宗教仍然受到仪式的束缚。然而，以信仰为根基的宗教又构成了一种新的语境，在此一条件下，这种仪式的意义必须得到理解，必须适应神学的要求。相应地，基督教的圣餐被看成是获取神恩的渠道或确切蒙恩的标志。与仪式相伴随的是各种慈善义务，正是这些义务把教会与社会的其他部门联系在一起。不过，神恩并不因此而变得冗余：事实上，仅靠功德并不能使人获救。

换句话说，恩典神学不允许把宗教消解为单纯的功德业绩。神学保护着宗教的功能核心——它的proprium（固有的东西），使之免受在环境中成就功德的可能性的影响，而这种可能性一直都在不断地增加。因信称义说（Rechtfertigungslehre）便是在这方面发展起来的核心神学教义，它的存在直接指向对第三种取向、第三种过程的需要。神学反省以必要程度的意识和精确性照应着宗教系统的同一性和系统利益。我在别处［参见 Luhmann：《宗教的功能》，54 页以下］曾把这三项互不协调的任务称为功能、演示（Leistung）和反省。功能是指系统与大的社会的关系；演示是指系统与社会的其他子系统的关系；反省则是指系统与其自身的

关系。在一种经历了外部分化、以信仰为根基的宗教里，这三件事情再也不能由拥有不同权限的不同的神来分别处置和代理了。相反，为它们提供辩护理由、使之互相协调，已经成为神学反省自身的一项任务。

如此彻底的转变只有在同时具备了各种必要的演化条件时才能实现，这种情形是十分罕见的，甚至是不大可能的。［犹太先知为此做好了文化上的准备。关于这一点，参见 Ernst Troeltsch 在《交替与自立的法则》一文中的著名论述，Glaube und Ethos der hebraischen Propheten：《全集》，第 4 卷，34–65 页，Tübingen，1925］从某些成功的开端出发，惟有基督宗教似乎才在所有指定的维度里达于极至：外部分化、内部分化、非仪式化、信仰的教义化以及对再特殊化方法的组织。［在这方面，Schneider 的《用社会学方法研究宗教》有一些很有趣的论述，同前，73 页以下。不过，

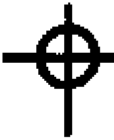
八

在对宗教和宗教教义学进行功能分析时，我们不仅要确定正被当做参照点的诸系统，而且还要阐明这些系统中的每一个所涉及到的问题。这一考虑将我们的讨论向前推进了一步。我们在前面(参第三节末尾)曾谈到宗教的一个简单、一般和普遍有效的功能,并指出这种功能具有一种非常不确定的、几乎是重言式的性质。通过这一功能,不确定的复杂性能够转化为确定的或

可确定的复杂性,从而满足某一社会系统的需要。不过,光是像这样来描述此一功能,只能算是分析的第一步。仅仅满足于指出宗教解决了这个问题,是远远不够的。恰恰相反,这个无所不在的基本问题以各种不同的方式出现于诸社会系统中。可以说,系统的结构把这一问题分割成一个一个的特殊问题,使之在不同的地方出现,它们已经不再具有直接的可比性。职是之故,宗教对几个结构上相互依赖的特殊问题也能发挥重要的功能。然而,它仅仅是作为宗教来处理这几个问题,因为后者出现于一般确定功能的背景之下,并且把这一功能具体化了。因此,这些问题可借助于多功能的普泛化符号(它们能够以各种各样的方式来使用)来解决。我们想用两个特意挑选的重要实例来证明这一点。

1.有几种方式把人从一种身分转到另一种身分，它们分别是巫术、神话和宗教。自从盖内普(Arnold van Gennep)出版了他那本有名的书[Les rites de passage :《进年仪式》,Paris,1909]以来，对这些方式的使用便一直受到承认和研究。这些进年仪式(rites de passage)首先与基于年龄的人生过渡期联系在一起，它们囊括了生与死这两种极限状态。[参见S. G. F. Brandon:《宗教的起源》,The Hibbert Journal 57,1959,349~355页。Brandon从这些极限状态中见出了宗教的一般起源]过渡仪式能够帮助人们克服定向困难，因为它提供了种种明确的、经常是极端示范性的替代定向模式，其中包括过渡期的不同寻常的行动规则。这种进年仪式的非宗教功能对等物已经在高度分化的现代社会中发展起来，人生的过渡期成了日常的事件。[关于西点军校的入伍仪式，可参见Morris Janowitz:《职业士兵》,128页以下,Glencoe, 1960。这个问题的一般性论述，可参见Anselm Strauss:《镜子与面具》,109页以下,Glencoe,1959;以及Barney Glaser和Anselm Strauss:《身份转变》,London,1971]宗教为什么、又在什么样的条件下必须解决这个特殊问题呢?

基本的条件似乎是，一种纯粹的时间断裂不足以说明此一情况。在界定过渡状态时，不能单纯地把以前有效的东西与以后有效的东西区别开来，因为在交换过程中必须保持同一性。过渡状态把对“前”与“后”的种种确定物悬置起来。被转变的人是“既……又……”或“既不……也不……”，并且事实上经常都是两者同时兼备。他或她的身分变得不清晰、不可确定了。这种情形产生了一个需要：把未确定的东西予以确定，与此同时又不把它呈现为世界的一个问题。于是就有可能出现一个相对具体的解决办法。或许可以让处于过渡期的人离家一段时间，假装没



现在前后矛盾、令人不胜其烦的期望和行为之中。例如，对新来者一般有一个非正式的期望，那就是，他的行为要符合各种繁文缛节；由此而得到的回报是，错误能够受到宽容。新来者一般对现存规范提出更多的异议，然而他又比其他任何人都更加亦步亦趋地遵循这些规范，如此等等。有的学者还对那些认识到即将发生的身份变化——在极端的情况下，即将来临的死亡——的人所处的情境、他们所表现出的行为以及所受到的处置进行了类似的研究。这些人也明白，与他们有交往关系的人知道这种变化。在这里，甚至在死亡的情形中，非宗教的沟通形式似乎也居于主导地位。这种类型的沟通对其所处理的问题是有意识的，或许还包括了一些宗教的陈词滥调来辅助沟通。参见 Barney G. Glaser 和 Anselm Strauss：《死亡意识》，Chicago，1965；以及《作为未经安排的身份转移的死亡的时间方面》，The American Journal of Sociology 71，1965，48~59 页]

随着社会的复杂性和分化程度的日益增加，宗教再也不必为过渡状态提供非常具体的界定了。宗教符号可以在更大的程度上予以抽象化和教义化。然而，要想在这一特殊的问题领域里发挥宗教的功能，也就更加困难了。那些与宗教系统有特殊关系的身份变化仍按宗教的方式来进行解释。这方面的实例有洗礼和圣餐礼/坚信礼。[但是，在这里，在其他情况下所采取的传统的、更加理性的陈述和解决问题的方式也非常突出。例如，前一条注释所提到的有关学习和洞察能力的问题在这里也变得非常尖锐；按照一时的严格标准或规范取向来解决问题的办法在这里也被采用] 除此而外，宗教仅限于扮演“帮手”的角色，它只在某些特定的情况下才被吁请出场，在整体社会的层面上不再具有功能上的必要性。[这一提法是在与关于教会行动的功能理论相联系的语境中被使用的。参见 Karl-Wilhelm Dahm：《教士职业》，尤其是 116 页以下、303 页以下，Munich，1971。关于“价值仲裁”的第二项功能，见本书 122 页注②]当实际境遇（尽管并非反常地）不管是出于何种原因[从组织的观点来看，“不管是出于何种原因”这一短语实际上是说，所发生的情况是不可预见的，因此，接通关系的最初动力必须由环境带入教会] 有可能给个体增加过于沉重的负担时，

和为意义结构奠定基础的工作被看成是一个统一体。对此所作的初步陈述,可参见Talcott Parsons:《宗教社会学的理论发展》,Essays in Sociological Theory,第2版,197~211页(尤其是209页),Glencoe,1954]

期待的受挫所产生的后果要比意料之外的事件更加严重。它打击了期待本身,同时还危及未来经验和行动的确定性或可确定性。不仅如此,一旦期待被普泛化了,其他的情境也同样会受到影响。期待的受挫表明结构中存在着某些缺陷,容易受到不可确定的可能性的渗透。结果便产生出广泛的焦虑感和不安全感。由于这个缘故,在回应这种一般威胁时引进普适性的宗教象征系统,以便应付这些局面,是完全合理的。这明显地与宗教的功能——即把不确定的复杂性转化为确定的或至少是可确定的复杂性——相关。

然而,即便在最早的社会系统中,也并非一概采取宗教的方式来认识和处置诸多受挫的期待。原则上可采取两种相反的方法来处置某一受挫的期待。一个人可以改变受挫的期待,而代之以另一期待,换句话说,他可以学习;或者他也可以反事实地维护并努力实施这一期待。[关于这两种可能性的更全面的讨论,可参见Niklas Luhmann:《法律社会学》,40页以下,Reinbek,1972,I] 这两种策略均受制于它们各自的特殊条件。究竟采取哪种方法来处置受挫感,这是可以预期的;就此而言,期待本身在一种情况下带有认知的色彩,在另一种情况下则带有规范的色彩。期待要么指向某一实然的东西(etwas, was ist),要么指向某一应然的东西(etwas, was sein-soll)。

认知过程与规范过程的分化可以纳入到期待的结构中去,究竟采取哪种方法实际上成了一个选择的问题。一旦出现了这

种情形，确定的功能便被可预见的处置受挫感的方法取而代之，对宗教的直接指涉也削弱了。就连最早的社会也有一些非宗教的、具有认知结构的经验和行动领域，它们直接地与自然打交道。我们也可以发现一种规范的司法程序，这种程序在技术上已经发展得颇为完善了，人们也不把它看成是宗教的一个要素。[关于这一点的更全面的讨论，可参见 A. S. Diamond:《法律和秩序的演进》，London，1951，该书反对那种认为一切法律均源于宗教的较为古老的理论。相应地，Max Gluckman 区分了司法机制和对受挫感的巫术-仪式性处置，见《非洲的法学》，Advancement in Science 18，1962，439-454 页(450 页以下)]每当这种认知的或规范的期待结构发生分化时，宗教就不再承担化解受挫感的

任务了。相反，宗教承担起了解释这些期待结构并使之合法化的功能。[因此，我们可以把教会行动的第二项功能，即价值仲裁，归因于这个特殊问题；Karl-Wilhelm Dahm 仍然认为，这一功能在今天还有直接的、实际的意义。参见同前，116 页以下、303 页以下]

这些期待领域，无论是认知的还是规范的，在社会发展过程中都变得更广阔、更精确、更易于分辨。高级宗教主要关心的就是解释这些领域的基础。只要这些宗教能够胜任这一任务，它们的教义学便仍与其社会相容。如果说高级宗教仍然有助于化解受挫感的话，那也是通过一种迂回的方式实现的：即把教义学材料具体化并改变其性质。[这一过程可以通过敌基督(Anti-Christ)的教义在中世纪的运用情况来加以说明。这一教义预设了一种概念的和教义学的基础，后者包括对历史的末世论理解、天国的概念(见下文)，既从肯定的方面、又从否定的方面

构想这一概念的可能性，以及这一概念与有关德行与罪恶的教义在伦理-政治层面上的结合。然后，这一教义被非常断然地运用于社会的和国家的事件，起一种解释、威吓和制裁的作用。参见 Ernst Bernheim:《中世纪的时间观对政治和历史写作的影响》,I，尤其是 70 页以下,Tübingen,1918;Christopher Hill:《十七世纪英国的敌基督》,Oxford,1971]不过，总的说来，随着现代科学世界观(即认知上可确定的世界观)的发展，对这种解释的需要已经减少了，即便在社会的日常生活中也是如此。在日常生活的常识领域里，有一些期待依然过于强烈，因为这些期待很少被打破过，从而也就不存在期待受挫的问题，无论是认知式的处置方法，还是规范式的处置方法都未曾发展起来。在比较严重的情况下，违反期待的现象仍被给予宗教的解释，直到最后，社会甚至给这样一些现象也提供了非宗教的界定。因此，精神病的概念以及相应的治疗便对常规期待模式的安全起着保护的作用。[关于这一点，参见 Michel Foucault:《心理学与精神病》,Frankfurt,1968。这方面还值得一读的书是 Ronald D. Laing:《经验的政治》,Harmondsworth,1967]理性神学现在只能从精神病人那里听到一种对爱和关怀的呼唤，而不再能够从中发现神启的源泉或对缺乏信仰的解释。到了最后，只有某个体性的问题才留给教会实践来处置，因为处在这种境况中的人能够通过教会实践获得安慰和帮助。这与一个人在遇到过渡期困难时的情形十分类似。

最后剩下的便是这样一个功能了：即支持各种主导性的期待结构的价值基础，并促进这些结构的巩固。单纯地批评和拒斥这一功能本身是毫无意义的。这种功能与对“代价”、结构性缺陷以及结构中的功能失调的解释和消除密切相关。然而，一旦这种联系遭到了破坏，它也就变得脆弱而可疑了。人们可以提出这样

一个问题：对穷人和处境不利者的有组织的"应时"关怀是否在这一特定的方面构成了一种充分的平衡力量呢？caritas（慈爱）和diakonia（善工）能否起到这种作用呢？由于对价值的支持与对问题事例的慈善处理（这些功能也可以独自地通过非宗教的方式来实现）之间横亘着一条鸿沟，一个人在确定不确定的东西的过程中便失去了古老的统一性。

下面这一见识对一种充分发展的宗教理论是很重要的：两个局部功能中的任何一个（无论是弥合变化的功能，还是弥合受挫期待的功能）都不能充分地概括宗教的功能，同时它们中的任何一个也不能归结于另一个。这种情形在教义的层面上引出了

一些包含两种结构缺陷的观念，而在宗教理论的层面上则产生出一种更加抽象的理论。

九

关于宗教的功能分析，我们必须提出的最重要的理论问题之一牵涉到宗教的符号沟通媒介。这种媒介是宗教的专门媒介，由专业的宗教人士掌管。在一个高度复杂的社会里，只有借助于能够应付各种特殊要求的沟通媒介，宗教的功能才可望实现。为宗教寻找一个特殊的沟通媒介，这一努力业已取代了一个由来已久的假设，即认为宗教仅仅起着指导社会动机的作用。［Robert

Bellah 仍然做出这种假设，见《宗教在人类行动中的地位》，Review of Religion 22，1958，137~154 页]结果，我们便能够更容易地见出使宗教动机的一种特殊代码成为可能的诸多社会条件，并且把这一任务与涉及充分的社会动机的一般问题区别开来。

总的说来，社会发展使子系统构成与媒介构成之间出现了很高程度的一致性。政治、科学、经济和家庭分别通过权力、真理、货币和情爱来运转。宗教媒介又是一种什么情形呢？

在帕森斯的社会学中，"承诺"(commitment) 是一个可以安插到这里的媒介概念，尽管这一概念主要是从分析的层次上针对潜在模式维持功能发展起来的，而不是在宗教的脉络下具体地发展起来的。[参见《价值承诺的概念》，Sociological Inquiry 38，1968，135~160 页。在这方面，Neil J. Smelser 的论点也值得注意。Smelser 沿循帕森斯的思路，提出宗教承诺的外部分化是集体"狂热"的前提，见《集体行为理论》。]这一概念是指通过减少其他可能性的办法来确立自我身分，此外便没有什么太多意义了。[在社会学意义上对这个术语的一般使用并没有超出它的日常含义。它实际上是指自我义务、自我约束，而且这还不是从自然生成的意义上说的，而是表现为对其他可能性的拒斥。参见 Anselm Strauss：《镜子与面具：身份的寻求》，尤其是 39 页以下，Glencoe；Thornton B. Roby：《承诺》，Behavioral Science 5，1960，253~264 页；Helen P. Gouldner：《组织承诺的各个方面》，Administrative Science Quarterly 4，1960，468~490 页；Howard S. Becker：《评承诺概念》，American Journal of Sociology 66，1960，32~40 页；William Kornhauser：《政治承诺的社会基础：自由派和激进派研究》，Human Behavior and Social Process: An Interactionist Approach，Arnold M. Rose 编，321~339 页，Boston，1962；Rosabeth Moss Kanter：《承诺与社会组织：乌托邦社会的承诺机制研究》，American Sociological Review 33，1968，499~517 页]在宗教教义学中，与"承诺"相当的概念有认信、皈依、受洗等等。这些概念表示一种选择性的自我认同（即便出自

且是以各种截然不同的方式构想出来的。在刚开始时，我们不妨提出这样一个假设：膨胀与紧缩属于业已实现了外部分化、并达到高度普泛化的媒介代码的特殊风险。我们还可以进一步假定，它们出现于所有的媒介中，而不光是出现于货币这一最常见的媒介中。一旦我们认识到媒介在各种选择的传递过程中所发挥的功能（在这里便是如此），膨胀和紧缩就可以看成是对这一功能的扰乱。[Talcott Parsons 在《论价值承诺概念》中提出的观点稍有分歧，同前，153 页以下。Parsons 把与（宗教以及其他）承诺相关的膨胀描述为"过分的承诺"，也就是一个人所无力兑现的、种类完全不同的诺言，紧缩则是指缺乏履行承诺的意愿。另参见 Palcott Parsons 和 Gerald M. Platt：《美国的大学》，304 页以下，Cambridge，1973。膨胀/紧缩概念有时也被应用于权力这一沟通媒介，参见 David A. Baldwin：《货币与权力》，The Journal of Politics 33，1971，578~614 页（608 页以下）。Rainer C. Baum 把膨胀设想成行动的诸多意义要素（价值、角色、规范、手段）的过于强烈的分离，把紧缩设想成这些意义要素的过于强烈的集中和融合。所谓"过于强烈"是相对于与社会的发展状态相一致这一要求而言的。参见 Baum：《论社会媒介的动态结构》，Explorations in the General Theory of Social Science，Jan J. Loubser，Rainer C. Baum，A. Effrat 和 Viktor Lidz 编，New York，1976]一方面，他人（Alters）的选择（其本身符合于媒介）有时会变得非常抽象和武断，从而再也不能投合自我（ego）的心意了。只要宗教采取这样一种姿态，就会出现膨胀的现象。另一方面，自我的选择范围有时会变得非常具体，缺乏其他可供选择的东西，在这种情况下，自我再也不能选择性地处理来自他人的沟通信息了。一旦宗教采取这样一种姿态，又会出现紧缩的现象。例如，一种承认偶在性和不可知的宿命的神学，当然也包括自由的"公民宗教"（civil religion），可以归入膨胀型，而一种基要主义的神学则可以归入紧缩型。[关于后一点，参见 Talcott Parsons：《价值承诺》，上引，154 页以下，其中有些论述类

似于一种伦理取向的或民族取向的政治学和与金本位制密切相关的经济学。还可参见 Parsons:《现代社会里的宗教》,Review of Religious Research 7,1966,125~146页(137页以下)]根据代码的抽象化程度,两种危险都可能发生。[只有在货币的情形下,膨胀和紧缩才会由于量化以及受常数原则制约的匮乏原则而变得相互排斥。这有相当大的实际好处:一个人在某一特定时刻只须采取措施对付这两个危险中的一个] 两种危险都缩短了一个人能够有信心地依赖于媒介的时间域。同时,两种危险都涉及到媒介的动机容量,在某些极端的情况下甚至会导致该媒介与其他媒介的融合,从而失去媒介分化所带来的好处。宗教教义学部分地就是为了控制这个问题。一旦在这方面失败了,那就只好退而求其次,寻找一些

别的分化途径,例如教士与俗人、教会与教派之间的内部分化。然后,这种分化又必须在媒介的代码中予以合法化。

这种分析的预设前提是,信仰的概念或宗教承诺的概念既不是从心理学或准心理学的角度来界定的,也不是按其他任何涉及孤立个体的方式来界定的。相反,这两个概念都是指沟通过程的一种代码。不过,在考虑宗教的沟通媒介时,个体的自我选择仍是有意义的,因为它指示出一个特殊的困难。通过其他成功的沟通媒介,人们可以区分经验与行动。然而,在涉及宗教性自我纽带的条件下是否还能做到这一点,就值得怀疑了。自古以来,宗教经验就一直被内化了。这种内化的经验在现代则被“主观化”了。这两个现象都必须看成是对社会内部的媒介分化所作的回应。它们试图在更大的程度上分离经验与行动,使两者在更

大的程度上互不相关。显然，这一解决办法是很成问题的。如果自我纽带(Selbstbindung)既意味着个人系统的身分界定，同时也意味着社会系统的身分界定；如果身分总是处于环境中系统的偶然身分；那么，在确立身分时就必得满足这样一个条件：把身分既归属于经验，又归属于行动。一个人在为系统选择身分时不可能不同时选择一个相关的环境，反之亦然。把身分要么归属于系统，要么归属于环境——这个二项对立图式已然预设了系统是在环境中建构起来的；它不能应用于建构过程本身。

如果是这样的话，宗教的沟通媒介便不会遵循上述(第5节末尾）以经验与行动的归属性区分为基础的外部分化的演化趋势。如果是这样的话，宗教领域便不可能发展出仅仅采用一种类型的传递方法的媒介。这种媒介因此也就无法达到如真理或权力所达到的那种专门化程度，无法使它那通过符号而普泛化的代码恰好适合于这一类型。最后，如果是这样的话，一种传递已经降低了的复杂性的非常成功的手段就不能运用于宗教领域。这一发现可以解释为宗教在演化方面或文化方面的落后；但也可以认为它表明了这样一个事实：宗教的运作机制不同于其他的社会机制。这一发现指示出宗教在社会中所遇到的问题，而这个社会在其最基本的结构方面是以媒介分化为基础的。不过，我们也大可不必因此而得出结论说，宗教所特有的沟通媒介是不可能存在的。这一发现所告诉我们的是，宗教媒介不能专门用来传递有风险的、不大可能的选择；相反，它必须在一个更基本的层次上发挥作用，使实际的选择经验能够作为一切人共有的经验来传递。

十

我们现在可以提出这样一个问题：宗教教义学能否在前述几个方面充分地发挥作用?它又是如何发挥作用的?我要重申一遍：我们是在最广泛的意义上理解教义学的，即把它看成是一种对宗教经验和情境阐释进行整理、加工、控制和系统化的智性概念。从社会学的角度来看，这一概念也指宗教系统作为一个社会子系统所经历的外部分化和自我定向的水平。每当社会发展要

求宗教系统具备相应的复杂性和思想上的灵活性时，它就会进行教义学的自我定向。这一发展不仅仅隐含着膜拜行动的外部分化以及对事件的宗教解释(预言、释梦等等)。于是，我们的问题就变成了这样一个问题：一个拥有教义学自我定向能力的宗教系统如何才能达到足够的普泛化水平，从而实现自身与社会其他领域的结构上的一致?(这个问题假定宗教目前所面临的困难不在于它未能充分地“适应”社会，而在于它缺乏结构上的相容性。)

1.第一个问题牵涉到宗教的偶在性表述。在西方传统中，这一表述可在上帝的概念中发现。宗教教义学首先是一种神学(其次才是宗教教义、教会学等等)，因为对偶在性表述的阐释直接触及到宗教的社会功能。这种阐释在教义学的系统化过程中所

占据的首要地位正是这一直接关联的结果。

从古代晚期的多神教向一神教的转变决定性地增加了上帝概念的抽象性。[我们并未假定在每一宗教系统中都必须确定这个问题。埃及的宗教便是一个很好的反例，它包括了伊赫那通以政治手段促使多神教转向一神教的努力。与此同时，这一努力的失败表明，在公元前14世纪，无论是逻辑（神的惟一性必然排除诸神的多元性）、还是政治都不足以担此重任。参见 Siegried Morenz:《埃及的宗教》,144页以下,Stuttgart,1960;Erik Hornung:《一与多：埃及的神祇概念》,Darmstadt,1971。（还可参见 Bernard Delfendahl:《众多的神：昆耶人（印地安）调查》,Annales E. S. C. 25,1970,1523~1546页。）只是到了后来，在宗教和政治发生了更强烈的分化以后，一神教才能以业已在政治上取得成功的君主制为模型来支撑自己，并且至少从中取得表面的合理性和例证材料。在这方面，Erik Peterson 的论点饶有趣味，参见《作为政治问题的一神教》,Theologische Traktate,45~147页,Munich,1951。该文所提供的材料说明了这种仿效的神学上的危险性、以及通过三位一体的教义克服这一危险的途径。还可进一步参见 N. Q. King:《作为沟通和适应机制的亲族关系》,Promise and Fulfillment: Essays Presented to Professor S. H. Hooke,142~162页,Edinburgh,1963。用社会学的术语来说，这一政治类比是"进化演变"的一个实例，而在一种制度得到稳定之后，这类"进化演进"必须再度平息下来]从非常具体的层面上来看，事实证明多神教在把宗教偶在性发展成"其他"神的存在的过程中是做得很聪明和成功的。人们可以选择特定的神和祭仪来达到特定的目的。然而，在某些拥有更抽象的媒介代码且日益分化的社会里，宗教偶在性问题的这个解决办法事实上是一种不可能进一步发展的错误规定。在这种情况下，它便被一神教取而代之了。一神教实现了宗教世界的"非社会化"，因而它便一方面重构了偶在性表述，另一方面又使宗教教义学——作为神学的教义学——达到一种新的普泛化水平。[从一种明确的演化论立场出发来处理这个主题，仍然会遇到来自人类文化学的阻力。不过，至少今天的人们已经意识到，古代一神教的许多事例完全不同于高级文化的一

神教。也就是说，这些事例并没有否证关于发展的假设。关于这个问题，参见 Murray 和 Rosalie Wax:《巫术与一神教》,Symposium on New Approaches to the Study of Religion,50~60 页,Seattle,1964;以及 Ralph Underhill:《一神教的经济和政治前驱:一项跨文化研究》,American Journal of Sociology 80,1975,841~861 页。还可进一步参见 Raffaele Pettazzoni 的大量论著，例如,《全知的上帝:上帝观念的历史》,Frankfurt,1960。就连神学家们也准备承认圣经一神教的发展。例如，参见 Walther Eichrodt:《〈旧约〉的神学》,第一部分,第5版,141 页以下,Stuttgart,1957]

这一发展的原型可清楚地见之于以色列。在那里，部落联盟的神最初是为了确保社会的凝聚力。不过，这个神的惟一性遇上

了时间意识的日益扩大，此时一个在政治上和地理上均处于危险境地的民族的历史正在发生变化。结果便对上帝的概念产生出一种普泛化的压力。[见上文第六节。除此之外，参见 Hans Wildberger:《〈旧约〉中的预言对历史的理解》,Evangelische Theologie 20,1960,218~235 页;Hans Wildberger:《Jesajas 对历史的理解》,Supplements to Vetus Testamentum,IX,83~117 页,Leiden,1963。相比之下，在多神教的典型条件下，同样是从现在向过去和/或未来的时间延伸，然而这一过程却必定引出完全不同的结果。它使宗教保持原样。这在希腊人的时间体验的发展(人们经常争论这一点)中可以见出。这方面有大量的文献，参见 Silvio Accame:《古代的时间概念》,Rivista di filologiae di istruzione classica,n. s. 39,1961,359~394 页;Jacqueline de Romilly:《希腊悲剧中的时间》,Paris,1971]以色列的上帝被提升为一个包容了以色列及其周围环境的普世的上帝。然后这个上帝又按照他的自由意志选择以色列人作为他的子民。[这一概念的新发现可谓独出心裁。关于这一点，还可参

见 Robert H. Pfeiffer:《〈圣经〉历史中的事实与信仰》,Journal of Biblical Literature 70,1951,1-14 页。这一发现使得多神教有可能一步一步地转向确立了一个普世上帝的普遍一神教;它之所以使这一转折成为可能,恰恰因为它做出了一个相反的断言,认定只有一个民族受到上帝的青睐,从而再度部分地取消了普泛化。用社会学的术语来说,上帝与人之间从归属型关系朝成就取向的关系的转移因此而受到了影响。然后,这又可以进一步发展成上帝与个体的关系。关于后一点,参见 Jean de Fraine:《亚当和他的谱系》,Brugge,1959]与此同时,上帝也与时间本身分离开来。惟有借助这种分离,人们才能对诸如上帝子民的选择和上帝在时间中的诞生之类的事件有一个清楚的认识:前者是一种赐福,后者则是一种和解。

因此,"偶然的"发生条件便创造了一种通过更高程度的抽象化来加以稳定的格局。这样一来,它便与一个更复杂的社会系统相一致了。这种相容性并不局限于时间的复杂性。也就是说,这一格局不仅与一连串互不相同的事件相容,而且还与随后的社会客观发展和社会的复杂性相容。一神教的上帝概念正是在这个基础上盛行于罗马帝国。这主要不是一个时间分化的问题,而是一个客观的社会认同的问题。这样,上帝的概念便开始独立于它的发生条件了。

与这一转变密切相联的是更大程度的抽象化。一旦从"符号经济学"(Symbolokonomie)的角度来考虑这种抽象化,我们就很容易认识它了。[做这件事情的方法在那些尚未在多神教和一神教之间做出选择的宗教中也已经准备好了。这类宗教并没有觉察到这种选择的必要性,而是发现了一个由众多宗教神灵和势力组成的等级秩序,类似于一个具有分割式金字塔结构的社会。这一等级秩序产生了一个模棱两可的原则,认定存在着一种普遍神力。例如,参见 E. E. Evans-Pritchard:《努尔人的宗教》,Oxford,1956;John Middleton:《卢格巴拉族人的宗教》,London,1960;E. G. Parrinder:《一个非洲的救世主上帝》,The

Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James, S. G. F. Brandon 编, 117~128 页, Manchester, 1964; 如果特别强调那种在更高层次上用"越来越少"来解释"越来越多"的符号经济学的话,还可参见 Robin Horton:《卡拉巴里人的世界观: 概要与解释》, 197~220 页 (216 页), Africa 32, 1962]宗教阐释的一个重要方面在于,它能够见出不同的或最好是相反的事情之间的联系。如果这些不同的或相反的事情能够被解释成同一的,那就更容易建立这类联系了。这方面的实例有:生与死、收取与给予、生成与消灭、未来与过去,说得再具体一些,棚屋、世界之屋的圆顶与凹地。[这是通过二元对立的词语来表达总体性。关于这种表达的语言学基础,可进一步参考 Adhémar Massat:《埃及语中为

表达总体性而对两个对立词语的使用》, Mélanges bibliques (Festschrift Andre Robert), 38~46 页, Paris, 1957。关于古代宗教和高级宗教对这种可能性的利用,可参见 Edmund R. Leach:《语言的人类学方面:动物范畴和语词的滥用》, New Directions in the Study of Language, Eric H. Lenneberg 编, 23~63 页, Cambridge, 1964; 以及《普莱亚和佛陀: 锡兰宗教混合的一面》, Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review 49, 1962, 81~102 页。关于早期希腊人的思维及其朝逻辑方向的转移,参见 G. E. R. Lloyd:《两极与类比:早期希腊人思维中的两种论辩类型》, Cambridge, 1966]在朝着上帝的惟一性方向不断抽象化的过程中,最终达到了这样一个结局:不同的和相反的东西不再被解释为同一的,而是通过这种同一性而得到解释。于是,更丰富的变化得到许可,逻辑学也成为可能。

这一发展还进一步产生出一个有意义的结果:与这类认同现象当中的一些联系在一起的得失相等的原则渐渐地松弛了。

一争论纯粹发生在分析的层面上。参见 Ronald W. Hepburn:《基督教与悖论:二十世纪神学的批判研究》,London,1958;Konstantin Kolenda:《思考不可思考之物:传统上帝概念的逻辑冲突》,Journal for the Scientific Study of Religion 8,1965,72~78页]最重要的是,尽管托马斯主义坚持一种绝对化的上帝概念,它仍为偶在性问题的一块地盘。在这样做时,它所依靠的是首要原因与次要原因的区分,此一区分恰好适合于这个问题,同时也能够授予尘世所特有的一些区域以相对的权利。[其后果在对创世、罪过和上帝之肉身化的解释方面也具有社会学的重要性。August M. Knoll 讨论了这些后果,参见《作为身份神学的托马斯主义和司各脱主义》,Festschrift für Karl Adam,225~239 页,Düsseldorf,1952,重印于 Zins und Gnade: Studien zur Soziologie

der christlichen Existenz,5~24 页,Neuwied,1967]由于这一成就,托马斯主义便成为天主教会内部占主导地位的教义学。

除此而外,还应当再加上基督教上帝概念的一个重要的实在特征:即上帝的身位(Personalitat)。至高无上的圆满化所面临的危险是,它有可能失去生机,而身位(Person)的概念正是为了纠正这个问题。身位的概念使人相信,即便是自足的、无以复加的圆满实体也关注尘世,并愿为尘世而献身。[Arthur Lovejoy 曾分析了圆满化的这一后果,他在谈到柏拉图的上帝时指出:"通过大胆的逻辑倒置,自足圆满化的概念被转变成自我超越的丰满性的概念,而在这一过程中,它并未失去其原有的寓意。"参见《存在的巨链:一个观念的历史的研究》,49 页,Cambridge,1950]这一概念除其他含义以外,还包含着这样一个断言:上帝把自身予以再特殊化。这样一来,神学教义学就避免了一个尤其在法律

存在的表达，其所凭借的手段便是实际体验到的偶在性。

抽象化达到如此高的程度，自然就对偶在性表述产生了很大的压力。这种压力的证据尤其见之于如下事例：中世纪盛期和晚期在教义学内部以及教会政治方面出现了大量争论［例如，参见Konstanty Michalski：《十四世纪出现于牛津和巴黎的意志问题》，Studio Philosophica 2，1937，233~365页，重印于《十四世纪哲学六论》，Frankfurt，1969。另外还有一本在社会学方面饶有趣味的书：Léon Baudry：《关于偶然的未来的争论，1465~1475》，巴黎，1950］；一些本应思考的事情必须收回；圆满化内在地蕴含着否定，而对这种否定所受到的种种阻碍必须予以道德上和政治上的支持。最后，在这种压力的刺激下，诸如政治、科学、艺术之类

的媒介领域形成了一些新的合理性形式，在此之前，一种抽象的神学已经为这些媒介领域颁发了出生证。上帝存在的证明似乎转移到理性的维度、艺术的美、经济成就，或以最少的概念手段控制最大限度的世界复杂性的可能性。与此同时，etsi non daretur Deus（即使不给予一个上帝），这些偶在性表述也保持了自身的独立性。在宗教系统中，一种补充性的反思受到了阻碍，因为自反性被吸收到了一种把普泛化与圆满化推向极致的上帝表述之中。

我们再来看看关于圆满化的种种概念是如何发挥作用的。这些概念向自身回流，从而把偶在性吸收进来。正因为如此，它们便适合于对某些关系进行符号再现，我把这类关系称为自我替换的秩序（selfstsubstiutive Ordnungen）。当某一秩序不能由另

外一种类型的秩序来替换(例如真理不能由艺术来替换,情爱不能由权力来替换)、相反却只能在同一种类型中进一步发展时,它便是一个自我替换的秩序。最常见的自我替换秩序便是世界,因为任何替换它的东西都必须反过来以世界的形态出现。世界的这种自我替换性质在形式上(绝对地和普遍地)由上帝来代表。其他自我替换的秩序,如真理、情爱、艺术和法律,也都有其自身的圆满化概念,而这些圆满化概念乃是比照上帝的概念构筑起来的。与此同时,它们都指涉着上帝的概念,因为每一个秩序都隐含着世界。这种关系在资产阶级社会里被打破了,因为有一个自我替换的秩序开始居于支配地位,它的媒介和criterium(标准)再也不能设想成圆满化了,这个秩序就是货币经济。固然,对上帝的信仰并没有因此而失去意义,但圆满化的概念的确失去了自明性。货币本身是以一种非常不同的方式发挥作用的。在一个自我替换的秩序内部,正是那种圆满的替换明显地缺乏圆满化。偶在性再也不能通过普遍的或特殊的圆满化令人信服地予以克服了。因此,圆满化在其功能方面便被自我替换秩序的内在性质、即发展的原则所替换。如果神学继续沿用上帝的概念来处置偶在性,并坚持利用圆满化的(未经分析的)概念形式,它现在便会发现自己处在与所有倾向于演化论的学科、尤其是社会学相对立的地位上。[对于神学与演化理论之间对立的通常处理办法——例如 Edwin O. James:《演化与信仰》,Theology 16,1928,2~9 页——就是按如下方式来看待这个问题:即把《圣经》文本,尤其是创世故事与演化理论的某些发现进行比较,从而得出一些不成熟的调和方案,认定《圣经》材料具有一种寓言的或仅仅是象征的意义]

此外还剩下什么呢?“上帝死了”这个断语是对此问题所进

经验与宗教行动不能互相分化。宗教教义学、尤其是基督教的教义学,一直都试图通过信仰概念来面对这个问题。

这一概念更精确的定义至少在两个方面游移不定：一是在情感和理性的天平上究竟偏于哪端，二是信仰究竟在多大程度上被个体化为事件和决断。为什么宗教认为它的媒介须在这两个方面予以全方位的界定?这是一个需要进一步考察的问题。其中的一个原因或许是,宗教并不按功能来分析其自身的媒介,因而它就用一些容易导致误解的心理学解释来回避问题。然而,恰恰在这一点上,教义学能够通过社会学分析、通过宗教媒介与其他媒介的比较得出一个更明确的信仰概念。

在把信仰描述成一种通过符号而普泛化的沟通媒介时,有一个要点必须首先清楚地了解。信仰的概念确实是神学教义学的一个中心概念。这可以通过如下事实来印证:没有信仰,就没有真正的宗教;没有信仰,就谈不上释罪;没有信仰,圣餐就不能通过恩典发生效力。不过,就连神学家也发现,宗教虔信并不完全在于拥有和模仿正确的信仰，尤其在涉及到耶稣本人的言行时更是如此。[参见 Michael Theunissen:《耶稣的祈祷信仰与基督存在的时间性》,Jesus: Ort der Erfahrung Gottes,13-68 页,Frieburg,1976]宗教经验与行动有一种直接的实践性,其是否合于信仰,并不一定得到保证。只有当这种经验和行动变成沟通的主题时，它们才成为一个信仰的问题。这一点在各宗教的创始人那里尤其明显。[Edward C. Dimock, Jr.讨论过一个出自印度教一神崇拜运动的很好的实例,参见《隐月的位置:孟加拉毗湿奴崇拜的肉欲神秘主义》。另参见 Dimock, Jr.:《孟加拉毗湿奴派信徒的教义和实践》,Krishna: Myths, Rites and Attitudes,Milton Singer 编,Honolulu, 1966]仅仅把他们的行为设想成一种信仰的实践,是不恰当的。这

种行为之所以产生出信仰，是因为它发生在这样的情况下：即它被理解成一种交流，并成为交流的对象。由于这个缘故，除了宗教创始人之外，还必须有一批秉有神学气质的同伴。

信仰的语言代码必须达到普泛化的水平，以便接纳各种不同的内容。这对普泛化媒介来说一般是很典型的。我们不能把货币专门用来购买汽车，也不能把政治权力仅仅用来惩治罪犯；同样，信仰的意义也不在于遵循饮食教规或祈祷规程。信仰是宗教的特殊沟通媒介，它与其他媒介——如权力、权威、真理、情爱或艺术——的分化只有借助于一种通过符号而普泛化的代码才能实现。因此，这种分化便要求发展一种特殊的宗教教义学。毕竟，

一个人必须知道，或弄清楚（至少是相信有可能弄清楚）他所信仰的是什么。由于这个缘故，我们在前面（参第七节）讨论过的外部分化、非仪式化、教义化和教会组织的关联，便与宗教特有的沟通媒介的发展有了特殊的相关性。这种关联和发展在基督教内部达到了极致，在任何别的地方都未能呈现出如此清晰的轮廓。可以说，当社会发展达到一定的阶段以后，宗教系统只有借助于这一特殊沟通媒介的外部分化才能实现进一步的分化。换言之，宗教系统的进一步分化再也不能通过单纯的角色分化来实现了。因此，它要求满足这种媒介分化的条件。归根结底，这种外部分化引出了这样一个结果：信仰甚至再也无法容忍权威了，因为权威总是由其他一些社会关系来提供支持的，如知识、表现自我的能力、出身、显赫地位等等。

普泛化的符号作用伴随着一些特定的风险，因为它是以外部分化为基础的，从而再也不能自动地对其他领域的问题做出反应了。这些风险必须通过各种制度来消解，一切媒介和媒介系统均概莫能外。我们可以在专门的宗教信仰领域里发现一个典型实例：救赎希望与信仰之间存在着紧密的、绝对的关联，这便是所谓因信称义的教义。[新柏拉图主义的批评竭力想使人们注意到，这个在政治上无法无天的原则具有一种"厌世的"性质，会引起道德的和政治的危险。不过，这番努力并不成功。关于这一点，可进一步参考 A. T. Ehrhardt：《从梭伦到奥古斯丁的政治形而上学，第3卷，上帝之城》，2页以下，Tübingen，1969。还可参见 Adolf von Harnack：《基督教最初三百年的传教活动与传播》，第4版，I，281页以下，Leipzig，1924。关于这一论争中的另一些主题，参见 Pierre Courcelle：《反基督的论点与基督教柏拉图主义：从安布罗西乌斯到圣安布罗斯》，The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century，Arnaldo Momigiano 编，151～192页，Oxford，1963]从外在的方面来看，这一原则明确发挥着分化的功能。从内在的方面来看，它是可变的（在现代经历了根本的变化），据此就可以把行动视为信仰的表达。例如，由信仰引发的行动可以是一种合于规范的行动，一种膜拜的神圣行动，也可以与世俗态度或成就联系在一起。因此，要使信仰适应于不同的情境，那就必须以各种行动与信仰的关联所发生的变化为中介。从整个社会的层次上来看，因信称义的教义总是有风险的，只有当信仰对社会所产生的后果能够在一定程度上予以消除时，这一教义才能得到容忍。补救办法是赋予信仰代码以一种夸张的圆满化（由于其他原因，这也是功能性的），从而使信仰不可能在行为的层次上表现出来。

到目前为止，我们讨论了外部分化的普泛化的两大后果：风险和再特殊化的需要。宗教系统通过一些安排来对这两个后果

做出回应，这些安排实际规定了信仰代码应如何解释，对各种选择的接受基于什么样的动机。为这些安排提供正当理由的可能性和原则也必须通过代码来调节。启蒙时代的人们认为，自然的或普泛化的宗教虔信也包括在人性之中。这个假定现在已经遭到了质疑，因为它缺乏足够的证据；同样，要想凭借经验研究的方法来发现这种自然的宗教虔信，那也会遇上种种社会学的困难。这些安排起到两方面的作用，一是再特殊化，二是化解风险。普泛化的信仰或许只有与这些安排结合起来，才能得到发展。在我们的传统中，这些安排采取（但也不一定）教会组织的形式。［有些运动反对普泛化代码本身，但又不能摆脱它们的起源及自身选择性的偶在性。

这样的运动也可算作是偶在的再特殊化。参见 Talcott Parsons 对"基要主义"的评论，《现代社会里的宗教》，Review of Religious Research 7，1966，125~146 页。因此，这个概念包括了在教会之外建立教派的可能性］伴随着较高水平的普泛化，要想控制代码，防止信仰的膨胀或紧缩，［参见上文第 9 节］就必须有一种前述意义上的教义学。因此，教会（或其等同物）是一个教义学概念。

只有当我们假定参与沟通活动的人确实怀有信仰时，信仰才能起到沟通媒介的作用。一旦宗教成了一个信仰的问题，这个假定也必须是确然可证的。这一要求在基督教信仰的历史上尤其明显。基督教有一个表白信仰、提供见证的传统。信徒必须证明自己的信仰，他经常是在极端的压力下这样做的，因此他的证明看上去也就愈加真实。这一传统满足了上述要求。或者也可以

由见证人来提供见证，表明信徒确实证明了他的信仰。在这种情况下，身体的在场和不间断的调解便具有了很重要的价值，仿佛媒介已经把在场的人之间的沟通预设为可靠性的基础。[我们必须立即限定这种说法。参见下面关于"共生机制"的论述]只是到了近代，这一点才被通称为"圣约书"(Testament)的(翻译的和印刷的)书写文字所取代。路德见证道："如果它不是写下来的，我自己也不会相信它。"最后，见证之链又重新回溯到信仰的启示本身。在此，它预设了基督的自我启示。信仰和启示这两个概念汇聚于同一个假定：基督相信他自己，他自己相信他是救世主。[启示与救恩史(作为见证和阐释的历史)的这种联结受到 Oscar Cullmann 的强调。参见《作为救恩的历史：〈新约〉中救恩史的存在》，Tübingen，1965]

启示者所怀有的经过见证的自我信仰奠定了可靠性基础，使真理与信仰这两个沟通媒介得以互相分离。真理必须是自明的，或至少能够追溯到某个自明的东西，而在基督教传统中，信仰的根基恰恰是一些常识以外的事情、不大可能的事情、对不可思议之事的体验、以及启示的历史偶在性。然而，考虑到这种代码的动机地位是不稳定的，人们无法得出如下明显的结论，即承认信仰不能问鼎真理。

随着宗教改革的开展，信徒提高了个体的自我选择性意识。在一个沟通的信仰共同体中，各成员的独立性(以及由此获得的平等地位)受到强调。[我在别的地方从互补角色的外部分化的角度出发扩展了这一观念。参见 Niklas Luhmann：《宗教的功能》论世俗化一章，225~271 页]相应地，信仰的概念也发生了变化。这一观念必须在一个特定的历史情势下广为流行，与制度化教会的抵触正是由于这一历史情势而成为必要的。换句话说，必须倡导信仰这一沟通媒介的非制度

与之相沟通的另一个人。[只有这样(而不是通过一个简单化的共识概念),才能令人信服地表明:若要使信仰成为可能,它就必须是一个communio,即一个沟通共同体的一桩事情,而不是一个偶尔斜着眼睛看别人是否与自己有同样想法的个人的正确观点] 这另一个人最初并没有打算利用他自己的代码,而只是自然地沟通。然而,正如语言(从一般方面来看)和一切以媒介为取向的沟通(从特殊方面来看)一样,这个过程逐渐地具有了自反性:它能够应用于自身。换句话说,这个过程能够将它自身的代码包含于其主题化之中。例如,一个人所谈论的不是上帝本身,而是上帝的正确概念。因此,信仰过程能够“表述”[关于这个意义上的“表述”,参见Harold Garfinkel和Harvey Sacks:《论政治行动的形式结构》,Theoretical Sociology: Perspectives and Developments,John C. McKinney和Edward A. Tiryakian编,327~366页,New York,1970]其自身的可能性条件。教义神学的发展必须满足一个预设前提:信仰已经具有了自反性,圣言能够用于礼拜仪式之外的场景。同样,银行的先决条件是,存在着为货币支出提供资金——即信贷——的可能性;政治和公共行政的先决条件是,能够按一种层级方式把权力运用于权力;实在法系统的先决条件是,规范的建立必须受制于规范。[与其他媒介的比较也许在刚开始时会遭到神学家们的质疑,但是,他们实际上已经、并且总是把信仰与至少一个沟通媒介相比较,这个媒介便是真理。参见上引Thomas“在科学中是如此”那一段引文。这一比较的扩展源于从认识向沟通的理论和概念转移,后者又是现代社会科学研究的一个强制性后果]一切媒介和媒介领域所取得的一个重要的演化成就是,它们达到了自反性,同时还解决了由此产生的种种问题。正是由于这一成就,才有可能实现向现代社会的过渡。另一方面,每当这种可能性出现时,人们就必须避免把一切沟通问题转化为代码问题。

多层次的符号化作为沟通媒介的一个基本要素，是借助于自反性而实现的。这意思是说，媒介的代码包含着一些通过符号而普泛化的规则，它们决定着其他符号的可能组合。这些规则支配着经验与行动的选择。离开了这种多层次性，沟通就不能表现为信息沟通，也就是说，它不能表现为从多种许可的可能性中做出的选择。离开了这种多层次性，在各种选择的传递遇到危险之前，受制于任一代码的沟通所能达到的自由程度和个体化程度就不会很高。在所有的媒介中，货币实现了最明确的层次分化(从而在运行的可能性方面达到了最高程度的自由和复杂性)，因为它把实际的流通符号与制约着可能组合的代码区别开来。

它之所以能够这样做，是因为数量是通过铸币和簿记来确定的。这个例子表明，我们可以很有理由地提出如下问题：其他的媒介，如权力乃至信仰，能否以同样的方式予以制度化呢？[参见David A. Baldwin:《货币与权力》,The Journal of Politics 33,1971,578~614页(尤见597页以下、605页)。该文针对权力提出了这个问题]

只要看一看信仰在现代的发展，我们就能够对如下事实得到一个更强烈的印象：尽管信仰仍以教义学的形态存在，但它在很大程度上已经不再对一般的社会过程发挥一种代码的功能了。在今日，教义学争论只能引起参与者以及少数公众的兴趣。由于这个缘故，其他媒介、尤其是情爱和权力，所面临的一个典型危险对信仰来说是不存在的。这个危险是，太多的沟通问题转化成了代码问题。就信仰而言，或许相反的情况更接近于真相：

代码问题对任何沟通(除了关于媒介问题本身的沟通以外)都不再发生影响。

如果我们坚持传统的信仰概念，认定信仰的主题是通过教义来确定的，那就无法真正地理解这一令人困惑的局面。从教义学的观点来看，这可能意味着沟通媒介的概念与其固有的主题是无关的。不过，这种脱节也可以看成是隐含着相反的要求，即教义学必须重审其信仰概念。如果沟通媒介的分化确实是社会发展的决定因素，或至少是其决定因素之一，那就不可避免地会出现宗教沟通媒介的问题。一旦提出了这个问题，我们就可以把宗教与目前最成功的沟通媒介的结构和运作进行比较，从而对那种认为宗教发展的可能性非常有限的观点做出回应。为了进行这种比较，必须相应地表述信仰的概念。

符号化信仰媒介的普泛化引出的动机问题十分重要。这些问题基本上没有获得解决。我所说的动机不是指行动的“内在”原因，而是指——沿循韦伯的思路——可理解的或必须使之可理解的选择理由。动机首先是一种语言的、社会的事态、然后通过一种非常复杂而难解的方式，它又在心理系统和机体系统内变成一种因果性的事态。[参见 Max Weber 给动机下的定义，《经济与社会》，第3版，5页，Tübingen，1948。从那以后的这方面论著，尤可参见 C. Wright Mills：《动机的情境化行动语汇》，American Sociological Review 5，1940，904~913页；Hans Gerth 和 C. Wright Mills：《个人与社会：社会制度的心理学》，Frankfurt，1970；Kenneth Burke：《动机的语法》，Englewood Cliffs，1945；A. R. White：《动机的语言》，Mind 67，1958，258~263页；Fritz Heider：《人际关系心理学》，New York，1958；Alan F. Blum 和 Peter McHugh：《动机的社会归因》，American Sociological Review 36，1971，98~109页]这一动机概念直接地显明，只是由于普泛化和透明的选择性，动机才真正地具有了必然性。因此，动机并不仅

仅是信仰的心理原因，缺乏动机不一定导致缺乏信仰。动机也是、而且首先是信仰的结果和信仰的主题。作为信仰的结果和主题，动机又能够成为一种追溯性原因，导致对各种选择的接受。[晚近的心理学考察了信息的心理处理过程中所涉及的认知要素与动机要素之间的相互依赖关系。就此而言，它也在朝着这一概念迈进。参见 Heckhausen 和 Weiner，同前（本书导言1页注①）]因此，媒介的代码也产生出一些可行的动机，并对它们进行调节。在这样做时，它必须满足某些特定的条件；这些条件是由社会系统的状态决定的，因而或多或少超出了媒介的控制范围。宗教教义学也必须实现这一功能。动机功能能否在一切情况下与宗教教义学的其他功能结合起来，这是很难确

切保证的。[这个问题给人印象最深的实例之一可以在著名的（或臭名昭著的）道德决疑法中发现。这基本上是一个动机理论，沿着这个方向，它走到了教义上可辩护的东西的极限。相反方向的一个限制性实例可以在中世纪盛期和晚期关于上帝概念、全知和偶性的理论思辨中发现。这些思辨忽略了动机的宗教发展的功能]最重要的是，这种保证不能来自于“宗教的本质”或信仰的概念。例如，在今日，“因信称义”是否还能成为一个表示信仰的动机情况的充分概念，很值得怀疑。即使撇开什么是宗教动机发展的必要社会条件这个问题不谈，我们也仍然面临着另外一个问题。教义学系统既要解释偶在性又要产生动机表述，与此同时还必须控制信仰的膨胀与紧缩。在这个过程中，它能够达到多大程度的复杂化和抽象化呢？

3.每一个通过符号而普泛化的沟通媒介都必须面对这样一

个问题：它能否依赖于对语言使用的条件进行编码，使之成为确保沟通成功的惟一手段？它又在多大程度上能够这样做？沟通参与者实际的身体-机体在场提供了额外的动机资源，但与此同时也带来了某些特定的风险和环境限制。沟通参与者是作为一些你可以看见和听见、冲撞和抚摸的系统而出现的。他们以其身体-机体的在场而闯入沟通过程，从而对每一次沟通造成了不可克服的限制。[Harold Weinrich 指出，语言学也能够从这一分析中吸取后果。参见《为一种带有眼和耳、手和脚的语法辩护——以介词为例》，莱茵-威斯特法伦科学院演讲集，Opladen，1976]沟通的这个基本条件在最重要的沟通媒介的符号结构中体现出来。发挥这种功能的符号可称之为"共生机制"，因为它们在字面上便是指人的共同生活。[参见 Niklas Luhmann：《共生机制》，Gewaltverhaltnisse und die Ohnmacht der Kritik，Ottheim Rammstedt 编，107~131 页，Frankfurt，1974]稍举几个例子就可以充分地说明这一论点。在权力领域里，似乎不可避免地要诉诸体力。真理领域里的知觉、情爱领域里的性关系也如此，尽管在这两个领域里对体力的诉求在很大程度上被推至后台，或者被降到最低限度。帕森斯也在同样的意义上把"不动产"说成是普泛化的关联物。[参见 Talcott Parsons：《论政治权力概念》和《关于体力在社会过程中的地位的一些思考》，重印于 Sociological Theory and Modern Society，New York，1967]

把信仰的可靠性基础还原为见证人的沟通和信仰的证实，这种尝试最终失败了。由于上述缘故，这一结果是不足为怪的。这种失败引出了下面一个问题：当仪式失去了其在宗教领域里的核心地位以后，它还能够发挥共生机制的作用吗？应当记住，以信仰为根基的宗教的非仪式化主要牵涉到那些被证明是宗教沟通核心的仪式的精神化。在探求对最后晚餐的理解过程中，就

连物理学也比人类学更胜一筹。

"圣餐"这个名目确保了对仪式所作的教义学上正确的解释。圣餐被视为神恩的中介。在中世纪,圣餐在尘世的实现触及到因果性的问题。这一核心问题包括两个方面:第一个问题是,上帝的直接效力能在多大程度上凝聚于仪式之中;第二个问题是,这同一种效力能在多大程度上绵延下去,从而产生出一种由教会在指定的条件下掌管的神恩储备。这种解释,连同对实体和数量之类的物理范畴的使用,引人了一种从终极方面来看再也不能保持仪式的本来面目的仪式解释。结果,当人们试图捍卫一整套教义学,以回应正在出现的一致性问题时,他们所作的创

造性努力便受到妨碍,因为这种努力对仪式产生了影响。回顾几百年的努力,可以清楚地看到,正是在这一点上,教义学的调和总是引起争论,这些争论有时甚至导致了分裂。同样明显的是,否定的可能性随表达而不断增加。由于这个缘故(尤其是种种再神秘化现象),信仰的"不动产"所发挥的提供可靠保证的功能便逐渐丧失了。随着圣餐的教义学解释的不断发展,直接性也不再有什么意义了。至少在教义学的语境中,这一点是能够得到解释的。

如果我们考虑到共生机制的功能,同时再考虑到对沟通过程中的否定形成阻碍的各种因素的功能,这一点就更加清楚了。我们可以与道格拉斯(Mary Douglas)[参见《自然符号》,同前,116页。还可参见65页以下]一道提出这样一个问题:基督教的传道士在其宗

教被非仪式化时是否应当更多地注意到身体作为一个社会媒介所发挥的功能?若想进行一番社会学考察,就不能把这项建议置于不顾。功能分析毕竟不是恢复直接性的方法。

4.如果说像基督教这样的宗教系统的外部分化产生出了对经验与行动的逾常期待的话(参见第七节),那么世界、系统和环境的关系也本乎这个系统的需要发生了变化。在我们看来,环境是指世界的那个未被归于系统的部分,世界则是指系统及其环境中的可能事物的总和。在这类宗教系统中,成员与非成员之间存在着鲜明的区分;它们必然发现自己的成员未能满足宗教的期待。上帝的选民并没有按上帝的规诫生活。如果这些期待像在希伯来传统中那样是以规范的形式来表述的,而不光是强调"功德",指望善报和拯救的可能性,这种经验就会变得非常强烈,从而要求有一个答案。[我们在下面还要回到这一区分]人们再也不能按敌友或远近的区分来对宗教规范性与选民之罪的集合群做出反应了。我们在前面(第10节)曾论及一个民族之神是如何被普泛化为世界之神的。后来的预言处理上述问题的办法就是把这种普泛化与对偶在性问题的末世论解决结合在一起。换句话说,问题的解决被转移到了时间领域。结果,这种解决办法不仅具有民族特性,而且已经具有了普世的特性。[关于这一点,参见 Hans Wildberger:《耶撒亚斯对历史的理解》,Supplements to Vetus Testamentum,IX,83~117 页,Leiden,1963。这篇文章很值得一读]这后一种寓意潜藏着某种更深的东西,可以用系统论方法来处理。

在这种情况下,宗教教义学再也不能满足于对系统和环境做出简单的肯定/否定区分了。它再也不能退回到这样一种观念,即认为成员是好的,相反非成员则是坏的。也就是说,它再也

不能把世界重构为这种两极性的总体了。不管是对敌对的环境采取一种防御姿态，还是对它采取一种漠不关心的态度，都不能充分地表明应当如何理解己方成员的放纵和罪恶。基督徒甚至不得不容忍与恶人一道参加圣餐礼，希望自己能在末日审判中被拣选出来。由于这样一些原因，早期的基督徒无法对环境无动于衷，无法保持他们的柔顺态度。与环境的关系必须转化为与世界的关系。这种新的关系提出了一个问题：究竟是接受世界，还是拒斥世界？由于结构上的原因，这个问题很难裁定，因而就被推迟到末日。

不仅如此，有时还会出现这样的情况：敌对环境中的对手也

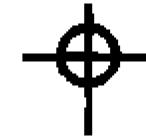
按照他们自己的信仰规则和道德观点行事。十字军战士受到的奴役便是一个例证，这是一个对中世纪产生深远影响的事件。[参见 Volker Rittner:《中世纪的文化接触和社会学习》,Cologne,1973]即便仅仅存在外交的互动关系，也需要达到跨越信仰界限的普泛化水平。一旦达到了这种普泛化，就再也不能简单地拒绝为其提供一个意义基础和一个它所适应并得到认可的秩序。在这里，信仰、系统和世界的统一性再一次被消解了。

无论对世界的主题化是如何实现的，它都意味着，总体性再也不能通过对相反的东西的共同接受来达到了。现在，总体性只能通过对未知事情的表述来达到。[在这里也可以发现科学之产生的一个合适的出发点。在这方面，参见 Gaston Bachelard:《否定的哲学：论新的科学精神的哲学》，第 3 版，58 页，Paris。Bachelard 在此说了这样一句话："未知事物得到了表

1955,1~9 页(3 页)。关于这个问题,参见 Köhler:《旨在确定世界范畴的一个尝试》,Saeculum 9,1959,446~457 页],这是一个人在自己的世界里对"世界"的典型描述。到了近代,区域社会选择了种种可确定的可能性来创造一些经常被想像成有限的世界。回顾历史,这些世界是作为"世界观"呈现在我们面前的。现代全球化社会吸收了这些世界观,也就是说,它必须按世界历史来想像世界。这一事实逼出了一种既含有自反性(可运用于它自身)又向未来开放的世界视域。这种视域的范畴结构和可确定性将要决定宗教的未来。由此便产生出这样一个问题:宗教教义学能够形成一个关于不可否定的世界的概念吗?对此问题,我们在最后还会回过头来讨论。

5.社会的发展导致政治参照群体与宗教参照群体(religiose Bezugsgruppen)之间的非同一性——这种情形是比较罕见的。即便出现了这种情况,宗教教义学的社会功能也要求构想出自身的社会概念。宗教教义学可以通过这个概念把自己与它置身其间的政治型社会系统分离开来。不过,这个概念不能单纯地成为一个政治层面的对抗性概念(例如用民主制对抗君主制)。相反,把诸多特征以一种不同的方式结合起来,这种做法必须回应宗教所特有的功能,产生出一个关于人的完满社会性的概念。在基督教传统中,这体现在上帝之国这一模棱两可的概念之中。这个概念设定了一种既非基于亲族关系也非基于领土-政治关系的社会连带。相反,它对两者都漠不关心。因此,宗教教义学加强了其自身的独立性,不再依赖于社会的种种要求,并且还增加了独

立发展的机会。事实上，也正是这种独立发展使它即便在失去了与社会的联系并逐渐遭到废弃时仍能继续存在。[关于早期社会里宗教与社会结构之间的相对独立，还可参见 Rayond Firth：《宗教的人类学研究中的问题和假定》，The Journal of the Royal Anthropological Institute 89，1959，129~148 页(140 页以下)]对于诸如civitas(公民社会)或imperium(帝国)之类的政治概念的依赖表明，要想回复到政治社会出现之前的古老氏族联盟时期，已经没有可能了。由于这个缘故，宗教的社会概念不能单纯地成为对政治概念的否定。[相反，奥古斯丁所提出的与上帝之城相对立的世俗之城的概念，不能单纯地理解成一个按政治方式建立的社会。一般说来，奥古斯丁是从多方面(在许多方面甚至还前后矛盾)来表述上帝之城与世俗之城的对立的。因此，尽管存在着内在的偏向，它还是排除了统一的、神权式的解决办法，仅仅要求政治与基督教信仰相容]早期基督教会的教父们清楚地意识到，罗马帝国的政治稳定与和平在很大程度上构成了基督教信仰扩张的先决条件，因此是出于上帝的佑助。Civitas sine societas civilis(无公民联合之国)的城邦语汇影响了基督教义学的语汇。[参见 Arnold A. T. Ehrhardt：《从梭伦到奥古斯丁的政治形而上学》，第 3 卷，尤见第 2 卷，Tübingen，1959~1968。这部书提供了这方面的证据]不过，宗教构想对人的社会提出了一个不同的要求。它既不想替换政治性的社会建构原则，也不与这一原则相对立。上帝之国与世俗之国的分化具有一种必然的和系统的性质，这一点在基督教传统中尤其明显。拿撒勒人耶稣之所以在艰难中挣扎，恰恰因为这种区分还不够明确。三位一体的教义也体现和巩固了这种区分。[不仅社会学家 (Parsons：《现代工业社会里的基督教》，同前，393 页)，而且神学家(Moltmann：《神学批判》，同前，27 页，Moltmann 追随 Peterson)也看到了这种关联]这一教义削弱了上帝之国与世俗之国结构上的同形性（三位一体的君主国是不存在的），但又并未彻底抛弃这种同形性。从这些



以信仰教会，条件是，他必须把一些具体的内容包括进来，排除对教会以外的其他选择方案过于抽象的考虑。因此，若想有意识地实现从社会学理论向宗教教义学的转折，这个过程就必须是一个降低复杂性的过程：教义学必须在抽象系统论的指引下吸收和发展各种观念。由于宗教系统的外部分化，教会学也承担起了描述系统与环境之间关系的任务。尤其重要的是，教会学必须描述宗教系统与社会之间的关系。尽管宗教系统只是社会的一个子系统，但它却发挥着整体性的核心功能。[我已经强调了这个问题对社会子系统的自我确定所具有的重要性。参见同前，30页以下]诸如“教会与世界”、“教会与社会”之类的主题均发端于此。为了表述这种关系，必须要有一些不同种类的二元图式，如此岸世界与彼岸世界、团体与组织、上与下、外在与内在。所有这些都可以解释成是相互对立和相互联系的。[关于这一点以及另外一些二元图式，参见 Yorick Spiegel:《作为官僚组织的教会》，78页以下，Munich，1969。Yorick Spiegel 的论述又受到 Wolf-Dieter 的启发，参见 Wolf-Dieter:《作为社会里的一个机构的教会》，Zeitschrift für evangelische Ethik 4，1960，73~92页]在这里，如同在别的地方一样，各种悖论使教义学保留了教会学的某些成分。

宗教教义学有理由不把教会设想成一个组织。[关于以下问题，更详尽的讨论可参见 Niklas Luhmann:《宗教与教会的可组织性》，同前；还可参见《宗教的功能》，同前，第5章]社会系统与组织系统处在系统建构的不同层次上，承担不同的功能。社会是一个由经验与行动之间的沟通关系组成的无所不包的系统，而组织则是一些以进出要求为特征的系统结构。从演化的观点来看，系统建构的这些层次与现代全球化社会的发展之间出现了更大程度的分离，因此它们便有了自身的独特形态。社会系统失去了古老的，以领土为界限的

政治社会的组织特征，与此同时也不再对个别组织的结构进行直接调节和控制了。现在它对各组织所产生的惟一影响就是作为它们的有序环境。结果，社会比以往任何时候都更加依赖于与其环境相联系的理性化组织。同时，社会作为一个组织所发挥的作用也比以往任何时候都更加有限。不仅整体社会是这样，其主要的子系统，如宗教、政治、经济、科学、艺术、家庭生活、教育，亦复如此。在所有这些事例中，无论是一般性的社会功能，还是相应的沟通媒介，都不能完全置于一个单一组织系统的保护伞下。而且，社会的子系统必须通过某些结构来回应现代社会的高度复杂性，而这些结构恰恰不能以组织的形式来进行调节。政治系

统中政治与行政的不协调、[关于这一点，参见 Niklas Luhmann:《政治计划：论政治与行政的社会学》，尤见 66 页以下、165 页以下，Opladen，1971]经济系统中生产与消费的市场中介、[参见 Niklas Luhmann:《社会学解释》，第 1 卷，同前(见 84 页注①)，204 页以下]科学系统中学科与理论范式的关系、[同前，232 页以下] 教育系统中家庭与学校的关系——凡此种种都是这方面的一些例子。在宗教系统中，情况也并无二致。诚然，由于宗教功能和宗教子系统有其自身的特点，这种局面的表现形式自然也会有所不同。然而，从根本上来看，它并不违背下面这个总的认识：在一个高度复杂的社会里，一般性的社会功能必须反复不断地分裂、化约和重新表述，然后才能转移到组织系统的层次上。宗教与教会不能彻底地组织起来，在解释这个事实时，不一定非要诉诸宗教事物的特殊品质。正是由于这个缘故，当宗

教教义学用教会的概念来表述这个问题时，它便很难叫人相信教会是一个组织。

尽管基督教各教会的确是一些组织，但它们几乎从一开始便不能仅仅是一些组织。教会曾经长时间地与这个问题打交道，然而直到今日也未能很好地解决它。旧有的解决方案预设了社会与组织在系统层次上相对有限的分化，这主要是因为，组织本身被看成是神圣的。由于这些层次在目前已经发生了更大程度的分离，这些解决方案也不再令人信服了。在一个层次上，它们干扰了组织的效力。例如，当“圣职授任”(ordinations)被看成是职业的先决条件时，情况便是如此。在另一个层次——即一般社会的层次——上，组织则表现得过头了，缺乏反思的能力，无法按宗教的方式来描述世界和社会。这一点留待最后再作讨论。

教会试图通过宗教系统特有的各种分化形式来化解不能组织起来的社会复杂性。政治、经济和科学子系统所做的也是同样的事情。首先，积极成员与非积极成员之间出现了分化。这种区分不能组织化，因为一个组织对成员资格的要求不能适用于非积极成员，但也并非完全不能适用。这样一来，有组织的行动与宗教沟通之间便出现了分化。在今日，这种区分似乎日益成为不依赖于教会政治的独立讨论的主题。

7. 如前所述(参第8节)，一切宗教都面对着社会身分转变的偶在性，以及这种转变的极限情况，即生与死。社会的进化导致了世界的复杂性与偶在性的增加。社会发展也能够把人的成长历程和命运予以个体化。如果这两方面的发展恰好重合一致的话，那就会产生出一种确保个体幸福的需要。由于意义的向度在道德上、社会上、空间上和时间上得到了延伸，从而超越了任

何特定的情境，因此，在这样一个系统中，个体的幸福便成为偶在的。意义的这种始终如一的扩张受到社会结构的威胁。无论是对这种扩张，还是对偶在命运的个体化，都需要做出解释。这样便改变了身分转变的问题。[参见上文，第8节]基于古老的进年仪式，高级宗教发展出一个宗教特有的救赎主题。对救赎的关怀和期待，以及救赎条件都是参照今生的各个过渡时期的身分转变来表述的，并且与社会中的生活境遇和生活事件联系在一起。在过去，每个人都面临着无差别的、无可规避的来世。现在这种观念被一种新的观念所取代：后者预设了救赎的偶在性，承认一种开放的可能性以及千差万别的状态。[关于这一点，参见Gananath

Obeyesekere：《佛教社会学中的神正论、罪和救赎》，Dialectic in Practical Religion，Edmund R. Leach编，7~40页（12页以下），Cambridge，1968。该文提到，转世的主题是不是从某些古老传统中沿袭下来的，这一点在这个问题上关系重大。这一提示非常重要]来世不仅取决于直接的、具体的死亡状况，而且还取决于今世行为这一更抽象的标准。[处理这个问题的两种方法在印度部落很明显。参见Christoph von Furer-Haimendorf：《印度部落信仰中的来世》，The Journal of the Royal Anthropological Institute 83，1953，37~49页]无论是今世行为，还是救赎状态，都被假定是偶在的。换句话说，两者“亦有其他的可能性”。不过，它们也以非偶在的方式互相关联起来，即是说，它们通过“如果……那么……”之类结构上保持不变的关系而联系在一起。在这种发展状态中，必然会产生出一个宗教教义学主题：即对偶在状态和事件的非偶在关系的解释。基于这种形式的

灵魂拯救论，宗教系统便能够成为那些比较长期的制度化关怀的凝聚中心。然后，其他领域也能够以这些关怀为基础支撑自身的制度性发展。因此，进一步的发展必须取决于这些关怀是如何表述的，又是如何被赋予动机力量的。

我们在前面（参第七节）曾附带提到，宗教系统的更强烈的外部分化伴随着救赎主题的抽象化。经过更仔细的考察，我们必须把对救赎希望更抽象的描述与教义学有选择地强调的救赎条件或因素区别开来。在这两个方面，高级宗教都与人们共同接受的社会期待拉开了距离。［不过，这一点采取了许多非常不同的方式，其专注于救赎问题的程度也非常不同。参见 S. G. F. Brandon 编：《救主上帝：救赎概念的比较研究》，Manchester，1963，该书提供了一个概览］这些宗教不再把救赎希望寄托于正义的生活，更不用说完备的生活了。而且，一个人能否得救，也不再直接地取决于他是否履行了家庭、军事、政治、法律之类的义务。相反，救赎条件必须按教义学的一贯性来予以重新表述。

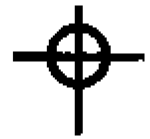
因此，教义学的抽象化与宗教信徒的自然关怀之间便存在着一种张力。［Schneider 谈及"救世神学的压力"，参见《用社会学方法研究宗教》，同前（见 57 页注②），127 页。在这里，我们可以得到关于这个问题的一个很好的概览，123~153 页］这种张力所产生出来的问题必须由教义学本身来承受和处置。一些重要的模棱两可性有助于解决这些问题。例如，在印度宗教里，轮回机制提供了双重的可能性。一个人可以通过轮回过一种能够具体描述的更好的生活，也可以达到一种只能从否定方面来描述的涅槃境界。这一双重可能性的概念给每个人都展现了某种前景，不管他或她对救赎的关怀达到什么样的成熟水平。在基督教义学中，救赎条件自古便是按功德与恩

典的关系来讨论的。救赎条件要么落在人身上，要么落在上帝身上，如其不然，这种讨论显然就很难展开。这种区分也满足了宗教系统内部的分化要求。[参见Luhmann:《宗教的功能》，同前(见110页注①)，54页以下]功德作为救赎的条件，主要和宗教系统与社会环境之间的演示关系，以及使这些关系成为必然的社会分化联系在一起；相反，恩典作为救赎的条件，则与宗教系统自身的一项核心功能，即宗教沟通联系在一起。

鉴于这些关联的存在，对仅仅虑及这两个因素之一的某些极端解决办法进行一番考察，是格外有趣的。最明显的反应便是通过神学上的妥协来减轻这种片面性的风险。也就是说，人们放

弃了那种不稳定的极端解决办法，而代之以功德与恩典的一种不稳定的结合，设想两者是可以彼此合作的。于是，这个问题便消融于容纳众多不同观点的神学辩论中。[Otto Hermann Pesch对这个问题作了全面的讨论，参见《路德和阿奎那的因信称义神学》，Mainz，1967]人们所提出的各种解决办法在很大程度上取决于教义学是否有能力把不可知的要素插入进来。例如，业(karma)被假定是由一个人出生以前的行为所共同决定的(也就是说，它是无法被记忆的！)。在基督宗教里，类似的事情通过上帝这一偶在性表述的抽象化和完善化来实现，而人对上帝的知识和意志是冥然不察的。[我提请读者注意如下事实：教义学对系统化所做的贡献在这里发生作用了。对此所作的其他描述是，救赎的确实性以启示为基础，信仰的获得，亦即对特殊宗教媒介的承认，被看成是救赎的一个条件。因此，总而言之，这是少数几个人物的游戏]

在此，我们又可以提出一些非常重要的社会学问题。例如，佛教更强调把救赎状态抽象化，而基督教则更强调把救赎条件抽象化，这有什么意义吗？也许，这种不一致反映出这两个宗教系统是以不同的方式实现与社会的分化的，反映出每个系统中行动的意义和动机的结构是有差异的。在这两种抽象化中，救赎条件的抽象化似乎更为重要。与那种仅仅产生出一个关于救赎状态的消极概念的抽象化相比，救赎条件的抽象化似乎需要更多的预设前提，但与此同时也为社会结构提供了更有效的保证。这样就把我们带到了由韦伯发起的关于加尔文主义与资本主义之间关系的著名讨论。[关于这场讨论的最新动向，参见 Shmuel N. Eisenstadt:《新教伦理与现代化：一种比较研究》，New York，1968]在中世纪晚期和宗教改革时期，基督教仍然一般性地强调救赎的条件；但除此而外，又进一步加上了对功德的批判以及朝着恩典方向的激进转移。[参见 Werner Dettloff:《论司各脱的神恩理论，尤其考虑因信称义学说》，Werl，1954；《从司各脱直到路德时代的恩典理论与功德理论的发展，尤其考虑方济各会的神学》，Münster，1963]这种转移侧重于宗教的核心功能，但却损害了宗教系统与社会环境之间具体的演示关系。在这一过程中，它预设了这样一种情况：社会的其他子系统，尤其是家庭系统和经济系统，能够相对地独立于在宗教系统中被视为功德的东西。基于某些很有争议的观点，韦伯假定这种转移为理性的经济行动乃至理性的科学行动创造了动机。但是，更重要的是，这个过程消除了宗教对经济和科学的干预，而在从前的经济和科学领域里，对行动的评价一直是相对具体的，并与救赎相关。然后，随着资产阶级社会的兴起，这个问题逐渐地被纳入政治经济学的范畴框架内来进行表述(这在霍布士那里最为明显)。进化成就



或许主要在于诸系统的剧烈分离和分化，而不在于一种禁欲的成就动机所产生的特殊效力。因此，人们并不是要在经济领域里寻求一种新的救赎保证，以替代宗教性的救赎保证；恰恰相反，现在再也不可能这样做了。

不仅如此，如果抽象的救赎主题与那些更多地同具体需要相关的救赎主题之间存在着比较明显的神学张力的话，这难道不是在社会学的层面上预设了某些沟通障碍——如存在于具有明确社会分层的社会之中的障碍——吗？这一假定可以解释下面一个问题，即为什么清教传统在美国这么快就陷于崩溃，而被一种神学上不那么严苛、社会上崇尚幸福主义的平民宗教

所取代？

最后一个问题是，与其他的系统功能相比，救赎学说在宗教教义学中有什么重要性呢？对救赎的关怀可以为信仰代码的动机结构提供一个出发点，因此，在一定程度上，这种关怀必须用沟通媒介的代码来进行表述。如果上帝与人之间的关系主要是从救赎的角度来考虑的，那么在宗教系统中，媒介问题便是最重要的。不过，我们也不能把这一点看成是不证自明的。恰恰相反，上帝的概念作为系统的偶在性表述，显示出它自身的一项功能：它使世界的偶在性成为可确定的。在天主教传统中，这一矛盾体现在一场关键的神学辩论中，也就是说，体现在对"上帝为何成人"这个问题的不同回答中。[参见 Aloysius Spindler:《言语为何是行动的躯体？》, Paderborn, 1938]按照当时流行的（尤其是托马斯主义的）观

念,上帝的肉身化是上帝出于救赎的目的而对堕落所作的反应。这一回答主要强调动机。沿循司各脱(Duns Scotus)的思路,持相反意见的人认为,这一回答既是对全知的上帝的一种限制,也是对上帝的自由决定的一种限制。这两种限制都必须加以拒斥。持这种反对意见的人在上帝的自我启示——即偶在性表述的流溢和再特殊化的过程——中见出了上帝肉身化的原因。前一种观点认为媒介是最重要的,后一种观点则认为宗教的偶在性表述是最重要的。教义学可在以下两者之间做出选择:它要么可以把目标对准宗教的动机力量,要么可以把目标对准自反能力和世界。[August M. Knoll 认为,这场争论的原因和后果在于,一方更多地带有教会取向,另一方则更多地带有与尘世相关联的取向。这种看法稍稍有点简单化,但原则上是有道理的。参见《作为身份神学的托马斯主义和司各脱主义》,同前(见 135 页注①)]它显示出社会的进化状态:尽管在这里还存在着另外一种选择可能性,但针对这种可能性而展开的争论却只能发生在一个教会和一种信仰的范围之内。

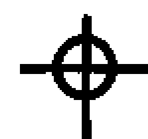
8.随着宗教系统更大程度的分化,时间和历史也作为两个进一步的必然主题呈现出来。我们在第六节已经阐明了这一点。宇宙秩序与现世秩序的分化代表着宗教系统的外部分化。因此,它使发生于时间中的事件能够被看成是偶在的。与此同时,它还使诸多时间上相隔遥远的事件之间的有意义的关联成为必要。另一方面,尽管社会系统确实改变了其结构,但速度并不是很快,周期也不是那么有规律,根本不足以使日常取向暗含一种关于不同的过去和变化的未来的知识。我们仍然可以设想时间的复杂性是有限的,也就是说,我们没有必要认为,过去、现在和未来之间已经发生了重要的质的分化。[Walter Freund 检查了从公元 5、6

世纪到12世纪的资料,参见《中世纪的当代概念以及另外一些时间概念》,Cologne,1957]例如,《圣经》的时间观念便是按历史的首尾两端来设想历史,以此回应上述种种压力。这种回应使人们有可能对整体的有意义的连贯性做出判断,与此同时又无须过多地区分介于首尾两端之间的时间(如近代的进化论所做的那样)。[对于不同的世界时代来说,这同样有效,而且尤其有效。关于这一点,参见Auguste Luneau:《天主教神父的拯救史:关于世界时代的教义》,Paris,1964]现世的时间绵延于堕落与末日审判之间。尽管这种现世时间被分成若干的时期,但我们却能够把它当做一个道德连续体和普遍救恩史来把握。这种历史处于时间过程之中,它作为现在而与开端和末尾、堕落和救赎关

联起来。也就是说,它不允许过去、现在和未来之间发生彻底的分化。[关于这个问题,有大量的文献。例如,可参见James Muilenberg:《〈圣经〉的时间观》,Harvard Theological Review 54,1961,225~252页(尤见246页以下)]不仅如此,基督徒还能够透过一个过去事件在历史中的现在性发现未来的保证。换句话说,他能够把救恩史的统一性理解成一件发生于时间过程中的事情。[参见Karl Löwith:《世界史与救恩史:历史哲学的神学前提》,第2版,168页以下,Stuttgart,1953]

一种跨越首尾两端并受其制约的时间,在某种意义上,已经可以设想成直线型。线性时间概念与循环时间概念在埃及是并肩发展起来的。[参见Siegfried Morenz:《埃及宗教》,第2版,79页以下,Stuttgart,1960]这种并肩发展的现象似乎在希腊人和希伯来人对时间的理解中依然存在。在这些社会中,经验与行动不必达到高度

的相互协调，从而也就不需要从这两种观念中选择其一，至少不需要在这一抽象化的水平上这样做。许多神学家和哲学家都区分希腊人的时间观念与希伯来人的时间观念，认为前者是循环型的，后者则是直线型的。[Oscar Cullmann 的描述可能是最为人们所熟知的。参见《基督与时间：原始基督教的时间观和历史观》，尤见 43 页以下，Zollikon，1946]然而，就连文本传统(textlichen Überlieferung)也不能证明这种区分是正当的。[关于这个问题的全面讨论，参见 James Barr：《〈圣经〉中表示时间的词语》，London，1962。同样持批评态度的有：Arnaldo Momigliano：《古代历史编纂学中的时间》；Chester G. Starr：《史学的和哲学的时间》。以上两篇文章均载 History and the Concept of Time，Supplement 6 of History and Theory，1~23 页和 24~35 页，Middletown，1966。除此之外，参见 Pierre Vidal-Naquet：《神的时间与人的时间：论希腊人的时间体验的几个方面》，Revue de l'histoire des religions 157，1960，55~80 页；Norman H. Snaith：《〈旧约〉中的时间》，Promise and Fulfillment：Essays Presented to Professor S. H. Hooke，175~186 页，Edinburgh，1963；Thorleif Boman：《希伯来思想与希腊思想的比较》，第 3 版，114 页以下、140 页以下，Gottingen，1959]不过，尤其在基督教传统中，也有一些明确的理由不把文学性的、主导性的循环时间概念运用于历史。[参见 Cullmann 上引书，107 页以下。人们为了时间概念而牺牲救赎事件的独一无二性，这种努力表明，即便在这里，要想反抗循环时间概念，而选择一种线性时间概念，也是多么地困难。可进一步参考 Henri-Charles Puech：《诺斯替教派的教义与时间》，Eranos-Jahrbuch 20，1951，57~113 页(70 页以下)。在中世纪，这个直线性的问题仍是按循环的概念来解决的，参见 Georges Poulet：《圆的变形》，Paris，1961；Max Speckler：《历史中的救赎：阿奎那的历史神学思想》，Munich，1964。循环(圆形)时间的图景被用来把尘世时间与圆的重心、即神性的现在区别开来，后者与一切时间均是同时的]因为，一旦把循环型的时间观念运用于历史，那就意味着，即便是基督的受难也能够被看成是一个每隔一段时间便会再度发生的事件。这样一来，原本只能发生一次，并且只能必然地发生一次



Brevard S. Childs:《以色列的记忆和传统》,74 页以下,81 页以下,London,1962。关于希腊思想的变化情况，参见 Paula Philippson:《希腊神话研究》,Zürich,1944]因此，这些仪式只有在一个同时具备循环思维能力的社会中才能够得到表面上合理的解释。不过,就其本身而言,基督教仪式已经不再受制于一种循环的时间节律了。相反,它们在线性运动的时间历程中随时都可以再度重演。因此,它们便能够按不同的要求个别举行或同时举行。这样一来,它们便适用于一个必须包括大量不同的生命史、日程表和行动结果的社会。虽然它们仍是仪式，但宗教行为却因此而与一个更加复杂的社会达到了更高程度的协调性。

线性时间概念有利于护教活动。从德尔图良(Tertullian)时代开始，早期基督教会的教父们便从一种更深刻的历史视野中获益良多。他们之所以能够达到这种深刻性,是因为他们承认教义学的杂揉性质,也就是说,他们以一种就其本身而言非常独特的方式把希伯来传统作为“旧约”引进到基督教义学中去。[他们是否由此使异教世界受到很大触动,这是值得怀疑的。参见 Momigliano,同前,21 页以下]另外一个重要因素是,基督教传统保留了对先知预言的记忆,这些预言预示了主的降临。[这也涉及一种信念,即认为那些本身固定不变的事件具有可预测的未来。因此,它便对时间的复杂性构成了一个重大的限制。不过,在古代晚期,这并无任何特殊之处。毕竟,这个时代的人们相信占卜术,而占卜术所利用的是一些现在的(！)、隐晦的、然而却含有固定意义的征象]因此,基督教传统必须能够设想出一种植根于过去的未来景观。它必须能够想像各种时间规定,以使这些规定能够运用于它们自身,而不光是在编年史的框架内移动。正如现在可以被设想成未来的过去(这在末日审判的概念中尤其明显),过去也必须能够被设想

成过去的现在，它拥有自己的未来。后一种观念尤其重要，它使得偶在性问题在中世纪关于de futuris contingentibus（偶在的未来）的神学讨论中达到了一种普泛化的水平。奥古斯丁在《忏悔录》第十一卷的几段著名沉思中，把这种含有变化视野的时间结构运用于一切实际的现在，因而也就使这种结构本身历史地运动起来。[尤可参见《忏悔录》,XI,23~26。同样值得注意的是，即便在这里，线性时间过程也不能必然地设想成循环模式的对立面。下面一段话仍然保留了古代关于最近时间与遥远时间的区分（这种区分既先于循环时间的合理化，也先于线性时间的合理化）："当将来成为现在时，它乃是出自某个隐秘的处所；当现在成为过去时，它又返回某个隐秘的处所。"（《忏悔录》,XI,17）。按照这种观念，遥远的时间不再把过

去与将来加以分离。关于这一点，还可参见Ernst Jenni:《〈旧约〉中的"ôlam"一词》,Berlin,1953。相应地，关于aiwv的渊源，参见A.P. Orbán:《最早的基督徒给世界的命名》,97页以下,Nijmegen,1970。从人类文化学角度所进行的研究，可参见John Nbiti:《非洲人与时间概念》,Africa 8:22,1967,33~41页。就连奥古斯丁体验到的最强烈的内省和良心探索也再现了语言模式与文化模式，并把两者重新结合起来]这些构造物在神学上的变化不定明显地见之于如下事实：一种有系统地做出时间陈述的教义学必须把这些陈述现在的真理性置于时间之上。[关于逻辑的问题，参见Arthur N. Prior:《全知的套路》,Papers on Time and Tense,26~44页,Oxford,1969；关于教会的神学历史的相关问题，参见Peter Meinhold所提供的概览：《世界史、教会史、救恩史》,Saeculum 9,1958,261~281页]

这些个别考虑应当有助于消除人们对时间经验的发展所持的种种简单化看法。或许有人认为，希伯来人拥有一种源于部落

传统的独特的线性时间概念，这一概念后来在基督教的帮助下取得了优势，并且在一场文化的生死搏斗中占了上风。其实，这种假定是完全错误的。恰恰相反，时间问题以及做出决断的必要性首先是通过一些明确的宗教教义学旨趣而产生出来的。由此，这些教义学旨趣便逐渐地、甚至有点偶然地引出了一种复杂程度和分化程度更高的时间体验。最后，惟有一种抽象的线性时间概念才能够成为联结的基础。换句话说，似乎存在着这样一个非常一般的规则：随着客观维度里分析力的增加，以及社会领域里偶在因素的增加，时间维度最终便成为仅存的一个能够重新使人们设想秩序的维度。[关于这一点，参见 Hans Blumenberg 对康德的自然史及天体理论所作的解释，《哥白尼世界的起源》，66 页以下，Frankfurt，1975]

另一方面，时间的线性历史化强化了罪的体验，即对偶然恶行的体验。过去的事件必须置于与现在相分离的时间范畴内来认识，这种时间范畴使一切恶行具有了一种无可挽回的性质。一旦做了某件事情，便覆水难收，无法勾销。[关于这一点，参见 Josiah Royce《基督教问题》一书中讨论"时间与罪"和"赎罪"的两章，143 页以下，New York，1913。同样的问题——既成事实，无可挽回——以另外一种形式出现在希腊悲剧中。关于这一点，参见 Victor Goldschmidt：《柏拉图以后悲剧的问题》，Revue des Études Grecques，19-44 页(57 页以下)，1948，该文在探究循环时间概念的对立面时也论及这个问题]与这种意识相伴随的是一种业经道德化的宗教，后者按善恶之分来解释行为的偶在性。于是，罪的问题便移入时间维度，不再与具体的客观境况、损害、对策和惩罚发生关联。它在这里被推至其极，成为一个对所有人都完全相同的普遍问题。现在，救赎只能被设想成一种罪与明显恩典的联结。在此，普遍化又一次引出了对这个问题更深刻的理解。

不惟如此，这种必然性也使线性时间概念无法在排除其他时间概念的情况下得以维持。因此，如果在谈论线性时间概念时不对它做出更精确的界定，那就会使人误入歧途。按照现代的观念，时间是由一系列的瞬间组成的，它不关心过去发生的事情、正在发生的事情以及将要发生的事情。[还可参见 John G. Gunnell 的保留意见，《政治哲学与时间》，63 页以下，Middletown，1968]不过，对时间的构想要达到如这种现代观念一样的抽象性，还需要一段很长的时期。一种被体验为现在的救赎事件与一种指向未来的末世论还没有达到相互排斥的水平，尽管它们各自预设的时间概念很不相同。[正如目前关于这个问题的讨论通常所假定的。关于这一点，Werner Georg Kümmel：

《早期基督教的将来的和现在的末世论》，New Testament Studies 5，1959，113~126页；以及《许诺及其兑现：耶稣的末世宣谕研究》，Basel，1945。关于《旧约》，参见 Walter Eichrodt：《〈旧约〉中的拯救体验与时间理解》，Theologische Zeitschrift 12，1956，103~125 页]对一个发生于过去的救赎事件的现在的和实际的参于(罗6:3–9)——这一观念只有在以后才会变得不可想像。到了这个时候，出于社会协调的需要，时间已经达到了相当程度的抽象化，从而变成了一个排除过去事件与现在事件之同时性的线性瞬间系列。[相反，这一时间概念把过去的恶行一笔勾销，只要后者没有给未来带来后果和问题。也就是说，它把对做错事情的惩罚转变成以预防为目的的惩罚] 宗教的时间概念不能与一切可能的世界相容。由于这个缘故，它便失去了它那促使完全不确定的可能性向可确定的可能性转化的宗教功能。[在现代历史主义这个“知识分子最后的宗教”(Croce 语)

里，世界历史本身接替了为可确定性提供保证的功能。关于这一点，参见Karl Löwith：《基督教与历史》，Numen 2，1955，147~155页。与此同时，由于出现了一种关于起源的进化理论的萌芽，"世界史与救恩史"的问题也受到了质疑。这种进化论不再把"进化法则"视为历史发展的原则，而是把它视为诸多机制的结合，这些机制能够产生出一个具有各种各样可确定状态的无限复杂的世界。在这一理论中，对存在的自我选择的分析取代了宗教]宗教的时间概念不仅指向一切可能性的维度，而且还指向一种超越尘世安排和变化的真正的可能性条件。因此，在中世纪，人们不仅从形式上把永恒（既没有过去，也没有未来）的神性在场与尘世变化的时间过程之间的关系理解成一种同时性关系，而且还具体地把这种关系看成是一种通过时间安排确立的上帝的统治。[作为这方面的一个明显例子，参见孔什的威廉为波伊提乌的著作所撰的评注，刊于J. M. Parent：《夏尔特学派的创世学说：研究与文献》，124页以下，Paris]与此相反，现代社会系统则明确地显示出这样一种倾向：即通过时间概念的标准化和抽象化，消除因不易把握的可能性条件而产生出来的一切限制。

这样一来，时间的表征方式便发生了上述种种变化。这些变化所产生的最具有决定性的后果见之于它们与世界、尤其是社会的历史发展之间的关系。只要时间在某种程度上被等同于过程或运动，并且仅仅被抽象成一部编年史，那就只有两种构想时间和世界的方式：要么时间和世界被设想成没有开端（这只能意味着不去设想开端），要么这种开端就必须追溯到一个生成性的第一原因或系统。这个系统比它所生成的诸系统更加复杂，否则它就根本不能生成这些系统。对时间和世界过程的解释隐含着过程本身，而在第二种选择方案中，这种自我隐含被移至开端。它被移入创造活动的观念之中；如果问题仅仅限于结构的起源的话，则被移入创生力、经验和天赋观念的学说之中。创生力

(Keimkraften)是一切发展的前提,经验是一切学习的前提,天赋观念则是一切认识的前提。为了能够设想和解释这个过程,开端可以说已经沦为一种悖论。开端是一个无法通过分析方法予以解决的问题,对上帝(作为一个解释概念)和创世的信仰使人们无须对这个问题做出决断。[参见 Anton Antweiler,同前,1961]相应的近代理论已经不再把信仰当做决定不可决定之事的手段了。这些理论包括近代的各种进化理论;如果问题仅仅限于结构的起源的话,则包括一些关于自动催化作用以及因偶然事件而受到限制的诸多可能性的理论。但是,我们也可以把那些试图根据开端来解释过程的方案置于不顾。这样一来,开端便失去了它的尊严

(但末尾也并不因此而凌驾于开端之上)。在过去,为了解释诸系统的起源,就必须预设一个更加复杂的系统。这个前提现在被选择的概念取而代之了。[关于这一点的明晰讨论,参见 Robert B. Glassman:《生物系统的选择过程:其在认知建构和脑损伤恢复过程中的作用》,Behavioral Science 19,1974,149~165 页]对科学来说,这等于是痛苦地抛弃了对层创发展(emergente Entwicklungen)的解释和预测。不过,这种类型的理论还是取得了毋庸置疑的成功,尤其符合一种开放的时间视野。无论如何,我们今天已经处在这种视野中了。

自然,人们一眼就能看出,终极原因的问题并未就此获得解决。不过,这也给神学提供了一个小小的安慰,因为关于时间维度里的终极原因的问题再也不能按一种与创世理论的诸前提相

一致的方式来表述了。

9.教义建构的另一个动力是可能性的维持。不可确定的东西能够（在发达社会中必须）按下述方式转化为可确定的东西：结构至少须作为经验与行动确定的可能性维持下来。于是，确定性的可能性问题便采取了一种更易于处理的形式，变成了一个可能性的确定性问题。

即便是模态的可能性概念也表现出一种为社会所需的普泛化水平。这方面的一个例子便是道德期待的水平。这种期待必须得到满足、但又不能完全实现。维持实现这些期待的可能性，可以解释成仅仅确保了达至宗教性的（即禁欲的）超凡境界或功德（Hochleistungen und Verdienste）的可能性。然后，人们可以对这种境界或功德做出道德诠释，使之成为一种理想。这正是佛教所走的道路，基督教的余功（opera supererogatoria）概念也表达出相同的意向。这里的一个基设便是"稀有"（Knappheit）这一调节性概念。"稀有"概念解释了人类能力的限度，并创造出一个精英阶层：并非人人皆能获救。不仅如此，可能性的维持一旦与上帝戒律的观念关联起来，便能够采取一种明确的规范形式。［某些英语作家最近讨论了下述问题：明确的规范性和余功境界的概念是否以及如何能够兼容于戒律和义务。例如，可参见 Joel Feinberg:《余功与规则》，Ethics 71, 1961，276~288 页，重印于 Feinberg, Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility，3~24 页，Princeton，1970；Roderick M. Chisholm:《余功与罪过：一项伦理学的概念方案》，Ratio 5，1963，1~14 页；Michael Stocker:《余功与规则》，Studies in Moral Philosophy，American Philosophical Quarterly, Monograph No. 1, 53~63 页，Oxford，1968。这些研究至少到目前还没有为一种囊括两种道德化形式的统一道德理论提供极其令人信服的可能性，它们在界定其逻辑外延时也还有一些困难。在这种情况下，我们便可以理解，主要带有规范取向的基督教神学为何只能包含

补充性的分外功行的可能性。这种结合实际上削弱了纯粹余功道德所具有的创造精英的倾向，其结果是，教士阶层也很关心俗人的拯救]违反上帝戒律的行为被解释成一种罪过，但这并不影响上帝戒律的有效性。换句话说，可能性得到了维持。在救世神学中，若欲反事实地稳定可能性，就需要把拯救与天谴、天堂与地狱对立起来，使之互相排斥。而且，余功道德似乎更容易引申出各式各样的境界，[关于这一点，参见 Christoph von Furer-Haimendorf：《道德与功德》，London，1967；S. J. Tambiah：《功德思想与一个泰国村庄里佛教的社会关联物》，Buddhism and the Spirit Cults in North-Eastern Thailand ， Edmund R. Leach 编，147 页，Cambridge，1970；J. A. N. Mulder：《功德：泰国的佛教功德概念之动机特性研究》，Social Compass 16，1969，

109~120 页]而规范道德则更倾向于指明一系列的罪过，并发展出相应的戒律。因此，规范道德在处理"大众化的"功德主题时便会遇到特殊的困难。[下面这个问题充分地说明了这一点：如果一个人纯粹为他人起见，而无论其有罪或受宠，他能否获得功德呢？又在多大程度上能够获得功德呢？关于这一点，参见 Johannes Czerny 的概述：《为他人的超自然功德：从早期经院哲学直至现代神学中该理论的发展》，Freiburg ，1957。关于佛教功德观念与基督教功德观念的比较，参见 Ninian Smart：《基督的德行》，The Saviour God：Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James ，S. G. F. Brandon 编，160~173 页，Manchester，1963。Smart 认为，两者的区别在于，一个是实用主义的，另一个则是历史的。这可以同如下事实关联起来：基督教规范的总体观念不容许一种彻底个人化的实用主义，因此就必须历史地设想行动]与规范原则相应的是这样一个观念：在诸多救赎条件中，恩典与功德相比具有一种优先性。[就此而言，基督受难的非个人化乃是必然的。这一点颇值得注意。

参见 Thomas Aquina:《神学大全》,III, q. 48, art. 1:"基督不仅是作为单一的个人,而且是作为教会之首而被给予恩典的,这是为了让恩典能够确然无疑地通过他而流溢至四肢。"这可以看成是对涉及受难的功德价值的那个专门问题的回答。在德语文献中,规范-义务方面和功德(余功)方面之间的神学区分时常被等同于法律上的是非和伦理上的功过之间的区分。无论如何,这种等同是错误的。例如,参见 Hans Dombois:《安塞伦赎罪理论的法学评论》,Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religios philosophie 9,1967,339~355 页;Hans Kessler:《耶稣之死的神学意义:一项传统历史的研究》,188 页以下,Dusseldorf,1970]不管各自的细节情况如何,功德概念和规范概念都可以用来稳定可能性。虽然两者所产生的社会后果不同,但相对说来它们都与特定社会的实际形态没有什么关系。

除了期待的"程式化"这一基本问题以外,个别的教义对系统的维持也发挥着一定程度的核心功能。按照基督教教义,耶稣在经历了十字架受难之后将会重新复活。这一教义解释了如下经验:可能性并不因为失败而消失,相反却仍然保存下来。[按照 Eberhard Jungel 从神学立场上的解释,基督之死与复活乃是穿越虚无的通道,因此显示出一种不能再被设想成由现实决定的可能性。参见《作为可能性与现实性的世界》,Evangelische Theologie 29,1969,417~422 页] 圣灵的概念是从具体的存在中抽象出来的,并且独立于具体存在。这种抽象化和独立性类似于"分期付款"(而非"交付定金"!),它使许诺具有了约束力。[《哥林多后书》第 1 章 22 节]这些事件的不可能性进一步被其独一无二性所强调。它们的意义见之于如下事实:"上帝之国"既是这一受挫企图的原因,同时又是其主题。上帝之国在"复活"中高奏凯歌。跻身上帝之国便可释罪,而这是人人都能做到的。不过,一旦把这一点表述为一个历史事件,就会模糊一个有争议的精神概念:实际的验证和兑现不仅是对可能性的检验,而且在失败和

退却中，在通向否定的历程中，可能性也变得非常坚固，达到了无可辩驳的地步。不管是什么样的破坏和挑战，都不意味着这是不可能的。[这个观点得之于 Friedrich Rudolf Hohl，谨此致谢]

维持可能性是维持复杂性、稳定选择的“来源”的一个方面。行为正是在这个背景下才凸现为这样一种形态：它在别的情况下也是可能的，是一种行动。在这一稳定的复杂性基础上，社会规定了什么必须当做偶在的行动来体验和对待。因此，宗教教义学便有助于把社会建构成一种选择的关系。不过，在此过程中，这一功能并没有成为教义学本身的一个主题。

10.偶在性表述、符号媒介、外部分化概念、时间表现、可能

性的维持——所有这一切都是相互关联的。这种关联在某些宗教传统中产生出一种启示的教义。[这个概念与早期的巫术型宗教虔信的某些形式——如对神灵附体、化身或预言的体验和见证——有一种在演化意义上十分重要的连续性。这一点从这个概念本身可以看得特别清楚。在其他方面，这种连续性能够抵偿断裂，尤其是向一神教的转折]这一教义提供了一个实例，说明反省的问题是如何按教义学的方法来处理的。同时，它也表明各种教义是如何依凭特定教义的整合立场、并通过把对某一教义的解释与其他一切解释协调起来，从而达到统一的。相反，这些教义并不是参照其共同功能——其可替换性的条件——达到统一的。有关启示的教义发挥着协调性的普泛化功能。它把(1)普世的造物主(上帝)与(2)一些能够广泛适用和解释的内容(其合理性和可解释性得到了保证)以及(3)一种可能性的实际出现

结合起来。这种可能性表现为(4)一个特殊的历史事件。此一历史事件具有(5)直接的明晰性,因为它是特殊的;同时它也(6)不能被任何特定社会所改变,因为它在历史上是独一无二的。事实上,它仅仅受制于教义的神学支配。有了这一概念上的新发现,教义学便一方面具备了普遍的适切性,另一方面又取得了特定的管辖权。由于这个缘故,宗教的沟通媒介一下子就被赋予了表面上的合理性,成为一个通过符号而普泛化的、可沟通的、以语言为手段的解释媒介。启示传递出媒介代码,并为其奠定了基础。与此同时,启示的历史事实性也产生出与日俱增的抽象化压力。对这种压力的惟一可能的回应便是解释。[由此给宗教系统所造成的压力可以在各种逆反制度中见出,例如,我们前面已经提及的"天国来书"便受到人们的尊崇,被认为是神性知识和意志的现时宣谕]

通过详尽地阐发启示内容及传承下来的各种文本的意义,启示宗教便能够发展成一种信仰宗教,并以信仰宗教的形式永久地固定下来。不过,启示宗教并不能完全超越膜拜仪式的层次。正因为启示是独一无二的,它才需要不断地重复,需要某种仪式来确保其频繁显现。这样一来,仪式便开始发挥一种新的功能,抵消启示的独一无二性。而且,仪式与系统的关系也可以参照这一功能来予以解释。这项新任务是与仪式在通过符号而普泛化的宗教沟通媒介中发挥的共生机制的作用相吻合的。

最后,这一关键概念也使一种二项对立的决断形式成为可能:要么肯定,要么否定。在把宗教系统组织成教会的过程中,这种可能性具有核心的意义。对启示的无条件接受与对上帝存在的单纯信仰是完全不同的。前者提供了进入一个复杂组织系统的门径,因为它可以看成是一种决断。[A. D. Nock 在《归正》(London,

1961)一书中便特别强调这一组个人决断(采取一种新的虔敬形式、进入系统、接受一种精细的信仰代码)在文化上的新颖性。在原始情境下,宗教沟通媒介必须首先是针对进入系统的决断而建立起来的一个统一框架。这一情境对信仰与教会、媒介与组织系统之间的关系产生了持久的影响。从归正与信奉异端的边界情境中发展出一种媒介代码;作为宗教,这种代码可能要求得太多了]因此,教义表述的出发点就更可能是启示(或基督的历史性临在),而不是对上帝存在的肯定。然后,罗马天主教会赋予这些教义以一种更加完备、更加统一的形式,以便于记诵。这样一来,它们就更适合于一个组织,[这里有两个假定。一个是,宗教系统对组织的偏好是与教义的内容联系在一起的;另一个是,如果代码被用于达成组织的各种目的,意义就会在一个声称切合于整

个社会的沟通媒介中发生变化。就信条的情形来看,这两个假定须借助于现代理论工具来进一步考察。Hans Lietzmann 试图证明一种独立的、特殊的"基督论"信条的存在,参见《认信的起源》,Festgabe Adolf von Harnack,226~242 页 ,Tübingen,1921。此外,还可参见 Oscar Cullmann:《最早的基督教认信》,Zollikon,1943。关于组织与信条这一集合的起源,还可参见 Arnold Ehrhardt:《使徒信经以前的基督教》,Harvard Theological Review 55,1962,73~119 页。Arnold Ehrhardt 又受到 Walter Bauer 的影响,参见 Bauer:《最古老的基督教里的正宗和异端》,Tübingen,1934]而每个人都具备加入该组织的可能性。这种可能性的惟一条件是认信,至于家庭成员身分、民族、社会地位、职业等等因素则无关紧要。与此同时,无论如何也可以要求加入组织的人具备事实上的成员身分。[不同的社会群体都适应于走这条道路的宗教系统,而不一定适应于依照领土和社会阶层来组织的政治系统,这样便导致了政教冲突。这是一个众所熟知的社会-历史现象。关于这一点,参见 S. N. Eisenstadt:《宗教组织与社会过程》,

Journal of Asian Studies 21,1962,271~294 页；以及《帝国的政治系统》,62 页以下,New York,1963;Schneider:《用社会学方法研究宗教》,同前(见本书 83 页注①),73 页以下;Talcott Parsons:《现代社会的系统》,30 页以下,Englewood,1971。通过脱离亲族关系或以地域为基础的亲缘关系,社会参照逐渐地趋于抽象化。在基督教义学中,这种趋向在上面讨论过的"上帝之国"中得到反映]启示的概念是与各种社会–结构条件彼此相容的，而这些社会–结构条件容许、甚至要求有一种召募信徒的普遍可能性。召募的条件可由宗教系统自动地确定。在这些条件下,可以利用传教手段使不信基督教的人皈依基督教。这种传教活动可以延伸到特定的社会疆界之外,因为认信和成员身分是按下述方式来表述的:它们不再需要个人改变其社会身分或社会角色,基督徒可以是、并且可以继续是希腊人或罗马人。

启示的概念在无数的符号关系和以它们为中介（或被它们所掩藏)的功能的交叉点上占据着极其重要的位置。由于这个缘故,人们有理由从启示的角度来界定教义学本身。结果便出现了一个独立于礼拜仪式的高度普泛化的教义概念。[这种近代所特有的对于教义的理解在第一次梵蒂冈会议上达于极致。对这种理解的细致的限定,可参见 Walter Kasper:《教义的历史性？》,Stimmen der Zeit 179,1967,401~416 页]功能最强大、关联最丰富的教义在系统中占据着最有利的地位。因此,它对教义学概念本身便产生了决定性的作用,不仅能够成为社会沟通媒介的代码，而且还能够当做一个出发点来规定进人教会的条件。这样就出现了一个封闭的循环:启示被当做教义来运用,教义反过来又被做启示来对待,至于超越性的追问则被完全排除了。

11.启示通过指涉它在世界中的显现而呈示出来。神学把这

种自我指涉表述为上帝的同一性。因此，它便利用了一切意义的基本的自我指涉功能，也就是说，它利用了在穿越其他意义之后重新回归原初意义的可能性。[参见 Luhmann:《宗教的功能》，同前，第1章]神学不可能发展到一个无法回归上帝的水平上，否则人们便可以认定它犯了一个错误。有些事情对逻辑学或经过逻辑系统化的科学来说是一种谬误，一种同义反复或预期理由，但对神学来说却是一种有意识的自我确证，一种同一性的证明，或一种单纯的释义。神学必须沿循这样一条进路：即它的论证的目标和前提最终能够达到重合一致。这是非常重要的，因为神学必须以这种方式证明，它能够在生活中发挥作用。如果神学能

够扩大其缺乏连贯性、受限制的语言，[关于这一点，参见 Pierre Deconchy:《宗教正统》，Paris，1971]与此同时又不滑向单纯的隐喻或明喻，从而克服纯粹自我暗示的贫瘠和呆滞，它的理论风格便是有关上帝存在的论证。如果神学能够通过上帝所默示的自我指涉证明上帝的实在性，它的理论风格同样也是有关上帝存在的论证。

也许有人会反对说，这永远都是行不通的。世界太复杂了，这起不了什么作用。我们可以了解这一点，并通过一些技术模型来理解它。连续不断的相互依存是不可重复的。突破这种相互依存关系的经典办法便是设定一个开端和结尾（创世），或确立一些等级秩序，然而，这类办法现在已经不那么可信了。正是由于这个缘故，神学才偶然发现了呆滞（Sterilität）和隐喻这两个权宜

介建构、分化概念、对时间的理解等问题，它在处理这些问题的过程中经常必须与一些非常不同的功能对等物竞争，但出于宗教系统的内在要求，它却只能在一个有限的范围内对问题做出回答。每当这个时候，上述情况就显得格外严重。

同样的问题也可以针对内在/外在区分的严格性来提出。一种"拒绝其他神"的系统排他性的宗教很可能也排除了内在宗教反省的更抽象的层面，因为它再也不能转化为一种"信仰"了。我们或许可以从某些不具排他性的宗教里找到一个更为有利的出发点，这些宗教一直能够把一种准无神论的宗教与对各种各样的神的信仰结合起来(例如佛教和某些印度哲学便是如此)。[参

见 Gananath Obeyesekere:《僧伽罗佛教视野下的大传统与小传统》,Journal of Asian Studies 22,1963,139~153 页;以及《佛教社会学中的神正论、罪与拯救》,Dialectic in Practical Religion ,Edmund R. Leach 编,7~40 页,Cambridge, 1968。还可进一步参见 Tambiah 和 Robinson 在同书中的论文。另外,可参见 Georges Condominas:《评老挝农村环境中的大众佛教》,Archives de sociologie des religions 25,1968,81~110 页;26,1968,110~150 页;S. J. Tambiah:《泰国东北部地区的佛教与神灵崇拜》,Cambridge,1970;Richard F. Combrich:《训诫与实践:锡兰高原农村的传统佛教》,Oxford,1971]不过，从社会学的观点来看，这种结合预设了高级文化与村落文化的对立，[参见 Robert Redfield:《农民社会与文化》,Chicago,1956] 而高级文化与村落文化的对立又进一步预设了有限的沟通，从而也将以这种形式逐渐消失。社会学无法可靠地预见这件事情的发展可能性。

不过，我们仍然可以提出这样一个问题：难道前面的分析就

不能为修改反省概念提供恰当理由吗?

自古以来,反省这一概念便是指思想过程。在近代哲学中,该词更是经常地在这个意义上来使用。反省是思想的思想,或是对自我参与思想的思考。不过,思想只是许多能够达到反省水平的过程之一。早在中世纪,围绕爱和意志而展开的神学讨论便已经接近其他一些反省形式。除此而外,反省的过程绝不能与这个过程的诸多可能功能之一、即系统的偶在规定混为一谈。[参见Niklas Luhmann:《反省机制》,Soziologische Aufklärung ,第1卷,同前,92页以下]为了更精确地分析反省过程,人们可以利用系统与环境之间的区分,以便消解把主体视为终极根据的简单化概念。在思想中发现主体,这仅仅代表着一种更加普遍的情形:即过程的反省性质能够转变成一种更加彻底的系统反省形式。反省过程能够运用于自身,改变自身。因此,它便不将自身当成一种实体,而是当成一种受系统制约的选择性。

一旦从充分的形式观点出发来理解这一观念,它便能够扩展到各种各样的系统:这些系统借助于自我定向的反省过程来设想自身的同一性,并且在一个提供其他可能性的环境中偶在地确保这种同一性。对于系统与环境的偶在关系而言,反省是一个表示圆满化的概念。因此,在衡量一个教会的反省潜能时,便不能光看它是否有能力吸引众多反省的"主体",并把这些主体纳入其系统中去。[参见Helmut Schelsky:《持久的反省可制度化吗?》,Zeitschrift für evangelische Ethik 1,1957,153-174页,重印于Schelsky:《探求现实:全集》,250-275页,Düsseldorf,1965。在这一点上,Schelsky提出了区分社会学与神学的想法,参见Schelsky:《宗教社会学与神学》,Zeitschrift für evangelische Ethik 3,1959,129-145页。我可以接受这些想法的结果,但我认为,主要的区别并不在于

对价值问题的立场，而在于两种沟通媒介，即真理与信仰的差异，以及(与此相联系)能被神学所采纳的研究策略的抽象化程度]更重要的是，教会同一性的偶在性是以什么样的形式获得教义学规定的。只有在这个基础上，教会才能吸引众多相对自由的现代"主体"。

在围绕教会内部和教会外部的宗教虔信而展开的现代讨论中，这两个系统之间的分离主要被表述为组织与主体的对立。这一区分把反省能力仅仅归诸主体。然而，这种二者择一的观点是错误的，它强调的是成员身份和参与的问题。不仅如此，我们还必须考虑到，一个允许选择的领域里的偶在性和自我纽带是以结构为基设的。自由只能与秩序一道发展，而不能背离秩序。不

过，无论是心理系统的结构，还是组织系统的结构，其本身都不允许在今日可能的选择性水平上进行反省活动。为此目的，它们不仅要表现出自我批判的意向，而且还要显示出充分结构化的复杂性。[Franz-Xavier 提请人们注意，这个论点助长了对宗教的精英式理解。参见《教会的和教会之外的宗教虔信》，Theologie in soziologischer Sicht ，99~126 页，Freiburg，1973。事实上，问题并不在于必要的层次分化必须在多大程度上通过角色分化来加强。如果我们坚持把反省界定为个别主体的一个特征，这一点就更加可能了]由于新型全球化社会及其世界的复杂性有了戏剧性的增加，一切子系统都普遍地欠缺反省能力。不独宗教为然，科学、政治和艺术亦复如此。无论是基于环境意识的组织策略，还是主观的自我检审中各种文化资源的重新结合，都足以造成这种欠缺。

系统论可以用来探寻解决这个问题的社会条件。在此过程

中，必须重新检讨和修正系统论本身。教会与世界的关系，或教会与社会的关系通常被看成是一个处于维持和适应之间的两难之境，一个更加侧重于信仰的核心教条，还是"更加开放地面向世界"的问题。事实上，在这种二者择一的条件下，人们只能采取选择一个方向、同时容忍另一个方向的策略。无论是维持还是适应，都不能提升为一种排他性的绝对原则。这种二者择一的情形预设了一种人们可据以要求更大程度的保存或更大程度的开放和适应的现状。

或许，这种选择足以使教会分裂成一些不同的宗派。但是，对功能取向的反省来说，它就没有什么太大用处了。反省不是一个在适应与拒绝适应之间进行选择的问题，尤其不仅仅是一个以什么样的方式适应的问题。[当然，这并不排除如下可能性：即我们也可以有意义地考察宗教适应社会环境的形式。探讨这个问题的文献很多，例如，可参见Michael M. Ames：《西方教育对锡兰宗教和社会的影响》，Pacific Affairs 40，1967，19~42页；Monica Wilson：《社会的宗教与转型》，Cambridge，1971；Francois Houtart：《斯里兰卡佛教徒的宗教象征体系的社会功能》，Archives des Sciences Sociales des Religions 37，1974，23~41页]相反，反省关涉到系统对这种选择的表述能够达到怎样的抽象程度和明确程度。无论如何，只要环境在飞速变化，就不可能有什么单一的最佳适应方案，至多只能在对环境的特定状态的多个最佳适应方案之间达成妥协。于是，在适应与拒绝适应之间进行的选择就被探寻教义学结构的努力取代了，而这些教义学结构在一个更高的抽象化水平上同时达到了更多的适应与更多的维持。它们必须是一些能够使宗教系统与高度复杂的社会以及该社会所建构并赋予可确定性的世界更加协调一致的结构。

它便被适应与拒斥之间的选择取而代之了。事实上，世界是无法否定的，因为否定行为本身已经预设了世界，并且把世界作为意义的内容建构起来。这同时也意味着，世界是无法超越的，因为它在超越的过程中又会重新建构起来。一切意义都隐含着对其他可能性的指涉，而这种种指涉仍然处于世界之内：它们便是世界。无疑，我们正是从对其他可能性的指涉出发来阐明宗教的功能的。

一旦宗教坚持认为世界是创造出来的，是可以否定的，它便被束缚于一个实际上不可想像的彼岸的上帝。由于这个缘故，宗教便能够自相矛盾地把信仰（与知识相对）建立在终极的陌生性（Fremdheit）和异质性（Andersartigheit）之上。这样一来，宗教就把信仰与科学的真理媒介区别开来。[参见上文，第10节]其结果是，信仰能够与任何世界相容。这一结果必须在信仰代码的主题结构中予以削弱，而削弱的方式是可疑的、令人难以置信的（例如通过设定一个彼岸的身位[！]：上帝）。在这种情况下，把宗教系统与其社会环境联系起来的规则便不能从上帝的概念或世界本身中抽绎出来。宗教系统和环境的关系与宗教系统和世界的关系仍是相同的，因此这种关系在结构上是暧昧的。[参见上文，第10节]启示的教义恰恰是针对这个问题制定出来的。这一教义使人们相信，一个过于普泛化的上帝能够被再特殊化。[参见上文，第10节]在今日，社会对时间的理解已经发生了变化，从而使这一教义具有了历史性。既然如此，它还能继续发挥作用吗？启示还能充分地决定宗教系统与其环境的关系吗？换句话说，对启示的阐释与再阐释还能发挥宗教的功能吗？抑或必须用反省来代替阐释？这是一些社会学能够提出但不能回答的问题。也许将来有一

天神学能够从对启示的阐释以及阐释的阐释转移到对阐释的反省，而这种反省具备对自身功能的意识。

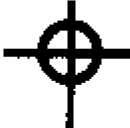
然而，所有这些考虑都只是重新表述了如下问题：怎样才能确定可能性的世界？这个问题牵涉到宗教的功能。只要社会系统是区域性的(regional)，只要它们的结构是相对具体的，只要它们还有其他的社会作为自己的环境，这个问题就能够按教义学来予以回答。这类宗教教义学通过功能上未经分析的抽象化来发挥其作用，它们潜在地依赖于形形色色的社会系统，直接指向这些社会的结构(例如分层结构、统治结构、道德和以道德为根基的偶在性表述)。我们在前面描述了教义学内容与社会结构相

容性的条件之间的隐秘联结，这种联结成为现存诸社会演化的条件。今日正在兴起的全球化社会能否继续提供这种可能性，这在我们自己也身处其间的过渡时期里很难逆料。

宗教的社会系统中偶在的转化

一

以下思考从某些一般系统论的基本假定出发，将这些假定运用于社会的社会系统，运用于其宗教子系统，并在此领域内运用于一个具有核心意义的问题：对偶在的理解和处理问题。其目的是指出，在社会系统演化的结果与在社会系统及其子系统中如何提出问题以及与问题相关的经验如何产生的方式之间，存在某种联系。因此，兴趣所指，乃是以社会结构为一方，以经验内容及其文化表达为另一方的二者之间所谓的转释关系。分析结果不能靠以下期望来获得：这样的关系无论在单方面决定（不管在哪个方向上）的意义上，或在相互决定的意义上，最终都具有决定的性质。在“知识社会学”、“概念史”或“政治语义学”方面，迄今为止的经验都不利于这类过分的命题。同样，在社会结构和一定的理念之间假设有逐项对应关系的那些假说——例如这样的命题：与一元（monokomplex）社会对应的是一神论，相反，与多元（multiplex）社会对应的则是多神论——也是成问题的。［例如 Charles C. Lemert：《文化的多元性和宗教的多神论》，Social Compass，1974(21)，241-253页，就包含着由此推导出对一种基督教多神论的期望］但是，在社会系统的演化建立起某些结构、而这些结构又造成不能随意经验和解决的问题的意义



上,我们大约能够猜测到可以得到证明的非随意性。

以如此不充分的前提为开端,我们仍然可以追问,哪些特殊的结构条件如此严重地限制着有意义的经验处理和行动地解决问题的可能性,以致某些文化形态一旦被发现并加工,就明显地比其他形态优越。[参见 Alexander A. Goldenweiser:《文化发展中的有限可能性原则》,Journal of American Folk-Lore,1913(26),259~290 页]但反过来,我们也可以考虑到这样的事实,即象征性的发明、尤其系统化的文化成就,呈现出一种独特的历史性;即使它们产生的条件发生了变化,它们也能够保存下来;它们即便只是还不充分地适应着在此期间已经变化了的问题情状,继续占有自己的功能位置也屡见

不鲜。这些给所有有关文化变迁的社会学理论造成了如此大困难的时间错位,是一个简单事实的反映,即在文化形态方面(在有机体及其结构成就方面亦如此)进入演化的条件与最佳适应的条件不同,与简单地维持现存者的条件也不同。[在有机界演化的理论中,这种看法被称作"应对法则",它说明,有机体在其最佳范围内参与演化,并且只有在演化过程中才可最佳地适应自己的环境,或者在一种既定环境中恰恰还能够再生产自身的规模。参见 Steven M. Stanley:《应对法则的一种解释》,Evolution,1973(17),1~26 页]从这一理由出发,在每一时代都存在一种形式外壳,这种形式外壳与结构问题并不表现出任何确切的关系,在现时也不能得到新的发展,尽管如此却再生着,并且一同影响着继续演化的条件。

自18世纪以来,这种状态被描述为"同时者的非同时性"。

分化。它以社会的多样性,同时也以包含着社会性之物的,即其他社会的环境为开端。今天,它已经实现了一个世界的社会系统。这个系统开始根据完全非社会化的环境来确定自己的结构取向。一切象征性的社会、环境和世界取向的传统形式都必须由此而重新得到反思。这也关系到偶在问题。

社会系统的合理建构表明,系统和环境互相经验着——作为同时存在的、相互关联的,而且即使在体验或者行动意向上和主题上致力于或隶属于系统本身或隶属于其环境时也是如此。界限的超越总是可能的,在不同情况下,它以指涉的形式彰显出来。在界限概念和界限体验中,预先已经包含着超越的可能性和

另一面的实在性。[众所周知,人们必然总是由此得出世界无限性的结论。参见 Descartes:《哲学原理》,II,21,Oeuvers et Lettres (ed Bibliotheque de la Pleiade),623页,Paris,1952]如现象学分析所指出的那样,每次直接意向所指的主题从未能够仅仅被理解为其自身;它作为同一的东西,作为象征、物、概念、事件,始终仅仅在其他可能性的视界中起作用。这些可能性或多或少不确定地呈现出来。这一点在演化中一旦造就了合理定向的可能性之后,就是普遍有效的。这一基本条件绝对取决于社会沟通——无论是就其起源还是就其再生而言;它不是一定的社会形态或者一定的社会演化阶段的特殊征兆。相反,被给予合理性体验和行动的这一基本条件的形式,却是随着类型,从而也随着不同的占主导地位的社会系统的历史序列而发生变化。

对于向具有文化意义的、支配着选择的象征化的过渡而言，以下情形即使不是决定性的，也似乎是重要的：按照胡塞尔的分析［参见 Edmund Husserl：《笛卡尔的沉思与巴黎演讲》，Husserliana，138 页以下，Bd. I，Den Haag，1950］可回溯到陌生经验即沟通的合理呈现的一般现象，以模态的形式出现，并在这种形式中被区分、被抽象化和特殊化。模态的概念在这里应该标志着一种层次差异的同时彰显，其中，一个层次标志着可直接获得的、现实的经验内容，另一个层次则以简明的形式标志着其他可能性的彰显。主题方面关联过剩的同时呈现，是意义限定的基本情状，而它的反映作为模态，就已经是文化形式了——因而不（像对象理论和现象学接受的那样）是一种绝对的当然。作为形式，不同种类的模态服务于一种多元性的概括表述，服务于在删除所有细节的情况下对无边无际的个别性的简洁复述，这些细节并不影响模态自身，因而作为可能与不可能的条件、作为可认识与不可认识的条件等等，按照和通过一种严格的标准，是无关紧要的。此外，各种模态引导着——这对于我们的主题来说尤其重要——否定的运用：我们只消想一想古典的、由否定联结起来的成对模态"可能的与不可能的"和"必然的与偶然的"就够了。因此，模态形式能够被用于制约否定的运用。与此相连接的，是模态逻辑在细节上相当困难、并且尚未成熟的尝试，即在二元性前提下使否定运用的规则系统化。

模态化在文化上被证明的重要类型有：可能论的、时态的和认识论的模态化。它们相互之间的关系尚未得到澄清。同样的道理也适用于恰恰使这些模态化对于一种文化象征世界的发展具

有演化重要性、并使其他可能性(例如戏谑与严肃)退居其次的那些原因。我们在这里不能继续追问这种类型的原则问题,相反,我们的出发点是,可能论的模态化由于其可能与现实的水平差异,毫无疑问属于“演化方面卓有成效的”模态,除此之外又属于在传统中很久以来被反思的那些模态。因此,在其例证方面,我们可以在解释社会系统演化的结构发展和对经验内容的文化的、在这里是特殊宗教的象征性处理之间的联系方向上取得一些进展。

三

偶在(Contingenz)这个标题就其最普遍的模态论理解而言,标志着一个出自可能论模态化范围的问题,即某种也以其他方式成为可能的现实物(包括现实可能之物)。在形式上,偶在是由对不可能性的否定和对必然性的否定来界定的。[细节上,这一规定在许多方面是需要精确化的。例如参见 Karl Döhmann:《论偶在的特征》,Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia,Bd. 5,137~141 页,Venezia,1958,Florenz,1960;Storrs McCall:《亚里士多德的模态三段论》,特别是 66 页以下,Amsterdam,1963;A.P. Brogan:《亚里士多德关于偶在的直陈逻辑》,Mind,1967(76),49~61 页;

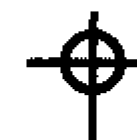
Paris,1960]如果偶在就是作为创造者的上帝，那么一切都是由此出发而被理解的。这样就产生了夸张的理论：高估其理性连续性的理论。[这一表达方式应归功于 Rudolf Bluhm]但同时，普遍性要求又反过来与那些能够把它重新特殊化的社会系统相联系；并仅仅获得了相对于系统的重要性。

无论如何，能作为我们概念基础的对偶在的表述，都比社会结构以及对社会结构所带来的后果问题所作的回答要晚得多。社会系统及其重要环境的现实偶在刚刚被发现，便被人们所经验，然后获得表述并以象征性方式得到处理。从我们在第一节和第二节做出的一般考虑中，可以推导出这样的假说，即对于偶在

问题的产生来说，社会的分化起到了决定性的作用。社会分化迫使人们超越更大的分歧而保持沟通过程，并以一致与不一致、连续与不连续都同样可能并且相互证明的方式把沟通过程模态化。无论出自什么理由，只要分化在社会演化过程中日益加剧——功能角色彻底分化，从城市形成、社会阶层的产生、特殊功能系统和附属于它们的组织的产生，就可以预料有引导沟通的象征性结构的相应转变，因为若不然，结构上不同的期待和业绩所要求的新的组合水平便无法得到满足，并无法在运作中再生。[这一联系的一种著名表述是：较大的、较为分化的社会系统，要求一种更强烈地普遍化的、不依赖于相互作用的控制而“有效的”道德。参见 Clyde Kluckhohn：《扩张着的社会中的道德秩序》，Carl H. Klaeling/Robert M. Adams 编，City Invincible，391-404 页，Chicago，1960。关于法在决定的规范性前提中的相应转变，参见 Niklas

Luhmann:《法的社会学》,Bd. 1,166 页以下.Reinbek,1972]诸如此类的改造也可在宗教领域观察到。宗教在把不确定的偶在转化为确定的偶在这一功能上,相当直接地与社会结构的日益分化有关。由于其功能核心意义,它首先陷入抽象化的压力;它仿佛是为了社会而主动承担了抽象化的压力,并且一旦它自己在社会中彻底分化,从而开始形成自己的角色和自己的社会系统,就把这种压力疏导到独特的、宗教特有的象征系统上。

让我们更精确地考察一下这一发展的两种结果,并借助一种分析工具,这一工具允许同其他功能系统中的相应问题情状进行比较。我们的论点是:1.职业性劳动特殊角色的彻底分化,在宗教领域内使得有可能对偶在进行一种二重的重构;2. 由此而提出了统一性问题和封闭性问题,它们导致了宗教系统的一种特殊偶在定式的发展。偶在模态问题象征性重构所取得的两个成就有以下特征:它们在以一种宗教特有的方式得以成功的同等程度上,同时强化了与其他功能系统的差异,也就是说,它们所提供的问题答案不能同时也履行政治的、经济的或科学的核心功能,其后果是,社会结构的分化——其后果问题应该被解决——在效果上又被加强了。



四

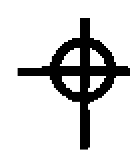
一旦出现了特殊功能的相互作用方式或神奇或崇拜事务的特殊角色的彻底分化,二重意义构成就在非常古老的基础上获得了新的功能。把整体性表述为对立的二重性的倾向,具有久远

的、难以探明的根源。[参见 Sigmund Freud 那广为引用的随笔:《论古代语词的反义》,Gesammelte Werke,Bd. VIII,214~221 页,London,1943;此外还有 Adhemar Massart:《埃及人用来表达总体性的两个反义词》,Mélanges bibliques (Festschrift Andre Robert) ,38~46 页,Paris,1957;在民族志学方面,如今做出总结的是 Roger Needham 编:《右与左:二重符号分类论文集》,Chicago,1973;以及 G.E.R. Lloyd:《相反与相似:早期希腊思想中的两种论证类型》,15~171 页,Cambridge,England,1971]在缺乏模态化的情况下清理其他可能性的表现，这种努力仍然十分明显:利用具体关联,但极端地还原为某一种对立,在排除过渡和混合形式的情况下要求可能性的全部彰显。对于远古的社会来说,具体的运用环境已经迫使二元化成为一个多数,这种

环境不允许把二元群体一体化,使其成为牢固的序列。无论是宗教,还是道德,还是逻辑,都不能以这种方式整饬整个系统。结果是,适当的二重体的选择取决于环境,二重体内部的优先性始终可逆转,至少是对典型化的特别处境来说是这样,并不会从中产生对规范的违背。[参见 Peter Rigby:《坦桑尼亚中部戈戈人中间的二元象征分类》,Africa 36,1966,1~17 页;Needham 新版,同前]我们猜测,只有在特殊功能系统彻底分化的进程中，特别运作兴趣才会导向这类二重体的抽象化和精密化。

对今日职业性劳动形式所作的一项调查表明,[这方面的创意归功于 Kaspar D. Naegele:《牧师、教师和精神病医评:角色与社会化研究》,Canadian Journal of Economics and Political Science,1956(22),46~62 页 (60~61 页)]有一种对于职业角色来说典型的劳动关联的重构,这种重构

是通过两个世界或者两种状态——例如疾病与健康、不合法与合法、反常与正常、战争与和平、有教养与无教养等等——的对立来进行的。从通过运用否定来达到两个世界的貌似平等但在其规定性上却不平等的方式中，很快便可看到这种两极化的人为性：有许多种疾病和深思熟虑制造出来的疾病术语，但健康却只有一种；[参见 Charles O. Frake:《棉兰老岛苏巴撒人中疾病的诊断》,American Anthropologist,1961(63),113~132 页；还请参见 Charles O. Frake:《认识系统的民族志研究》,比勒费尔德社会学家小组编,Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit,Reinbek,1973,Bd. II,323~337 页（特别是 329 页论"对比词组"）]有多种多样的教养，但却只有一种无教养；和平只有作为战争的否定才可描述；除非不存在反常，否则就不会有正常。因此，在这些场合和在其他场合一样，二重性是借助对立概念的特别建构，通过一个语义学的平衡过程制造出来的。职业实践者在其中受到召唤并活动的那种问题情状的自明性，在这种情况下被用来使对比状态变得可信：病人要从痛苦中解脱出来，就必须恢复健康。一旦这样一种结构被建立起来，职业的实践者就把自己理解和表现为两个世界之间的中介者。这样一种二重体的自明内容有助于预设对职业实践及其特殊要求的社会认可，并把那些想滞留在疾病、不法、罪恶状态的当事者形容为认识迷误和判断错误的偏离分子。



关于问题的二重化，如上所述，职业劳动可以表现为中介，或者表现为一个世界到另一个世界的过渡，并使其困难性得到理解。在这方面始终有一个前提，即实践者不必为问题的产生负责，一个有问题的世界是预先给予他的；就连问题的解决、另一种状态或者另一个世界的实现，也不能由他得到可靠的保障。并

非在职业的不言而喻的合理性中，而仅仅在社会学的分析中，才会得出这样的命题，是职业“建构”了当事人的对立角色——是医生把病人、乐善好施者把穷人、警察把罪犯、牧师把罪人“定义”为这种人的。

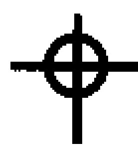
至于这种“贴标签方法”的社会学，其中包含着对语义学成分的简单高估。然而，正确的却是，借助这样一种二重化，那些为职业的实践体制化提供了契机的具体问题被普遍化了，致使其转化为普遍重视的价值，并以这种形式剥夺或取消了求助者的这些问题。疼痛和痛苦起初是不可交流的现实经验；与此相反，对于达到健康或者展望无痛苦的福音来说，就可以做点什么，要

求点什么，不论是以相关者顺从合作的形式，还是为提供的服务付酬的形式。只有这种二重化的技术，才使最初的问题达到了普遍化的水平，在这个水平上，它们以交换的形式成为可使用的，并且最终成为可自由兑换为权力和金钱的。[职业劳动社会学所试图提供体制性答案的基本问题之一。因此是：如何才能把这种成问题的可能性——将问题情状换成权力或金钱置于社会的监督之下，使其免受个人的盘剥。近代职业社会学是建立在这样一种认识之上的，即这不仅取决于实践者个人或道德的特殊品质，而且受到社会的调节。参见 Talcott Parsons：《职业与社会结构》，Social Forces，1939(17)，457-467 页。我们感兴趣的宗教职业领域的一个极好的例子，是对受到宗教启示并被确认为能带来拯救的天才人物的生活方式的形成和限制。作为许多例子中的一个，请参见 S.J. Tambiah：《功绩的意识形态和一个泰国乡村中佛教的社会关联》，Edmund R. Leach 编，Dialectic in Practical Religion，41-121 页，Cambridge Engl.，1968。还请参见 Hans-Dieter Evers：《修士、牧师和农民》，15 页以下，Leiden，

对职业上有条件的二重化的功能所做的这些普遍有效的考虑，似乎在宗教领域也得到了证实。这里，在总体的、对社会行动要求更高的社会系统的彻底分化进程中，人们今天用圣事与俗事的区分来说明的一种更为古老的、不依赖于行动而被固定下来的二重体，[参见 Howard Becker:《由价值到社会解释:社会联系、行动、类型和前景论文集》,Durham N.C.,1950;Mirca Eliade:《圣事与凡事：论宗教的本质》,Reinbek,1957;关于这种二重体的空间基础和界限问题，参见 S. Czarnowski:《领域的分割及其在宗教和巫术中的局限性》,339~359 页,Paris,1925。Joseph Bensman/Robert Lilienfeld 的《行业与意识:职业技术与世界图像的发展》,83 页以下(88~89页),New York,1973,已经把圣与俗的二重体看做是更原初的宗教行动的一种职业

上的重构。就连民族学者在今天也(针对 Durkheim)强调，这种二重体在原始社会还不存在]这个二重体部分转换了形式，部分被其他二重体所取代，在这些二重体那里，职业实践本身可能要求实现从自我到他者的转化，即作为社会的相互作用的结果。[就连圣与俗的更古老的二重体也可以在转换实践的方向上被运用，这一点可以从“祭献”仪式中看到。该种仪式独特的限定恰恰在此处所选择的分析视点下运用了一种更为精确的描述。显而易见，祭献仪式是与相对具体地受祭物相关联的，与具体的接近和接触有关，不能像演化上较晚的、职业上要求更高的二重体那样归结为偶然地共同影响双方的社会相互作用]我们可以把苦难与获救、罪恶与宽恕的二重体视为这方面的基本模式。二重化可以从下述事实得到说明，即把偶然的行动考虑在内，这使得被动与主动的维度成为重要的。在这两种场合里，二重体的两种状态都被设定为局部地偶然的。苦难和罪恶被

规定为必然的，但在尘世事件的意义上却是偶然的。获救和宽恕在上帝的判决中获得其必然性，从二重体内部的关系化获得其偶在。必然性和偶在的相混杂的这种模态逻辑基础在于这样一个前提，即否定的可能性，既不能在必然性、也不能在偶在的关联中被否定；[因此，"某物作为存在者对自己来说是偶然的，因而某物作为存在者是必然的。"Ioannes Duns Scotus:《论分类》,Dist. 39 n. 13,Opera Omnia,Bd. VI,414 页,Civitas Vaticana,1963]但是，这种混杂同时有助于重构职业经验和职业态度，职业经验和职业态度要求实践者虽然能够提供有意义的、导致成功的行动，但既不必为问题的产生、也不必为成功的落空而负责。[关于对成功和失败的这种不依赖性的逐渐产生，请参见 Johannes Hempel:《〈旧约〉中直到波斯时代的历史和历史著作》,76 页以下、Gütersloh,1964,出自希伯来崇拜实践的实例]其前提条件是，两个世界在职业上的二元论并不能与偶然物和必然物在拟态理论上的对立等同起来，即不被扩展为一种严格意义上的二元论公式。在两个世界里，偶然物与必然物必须汇合，只不过汇合的方式有所不同，这使得中介表现为偶然-可能的。这一结构本身不是可供支配的，[就我所看到的而言，Milton 对(市民社会的)夏娃的考察第一次达到了偶在处理的一个崭新水平，即借助于下述考虑：通过她不怀孩子而简单地使上帝的诅咒落空。参见 John Milton:《失乐园》,The Complete Poetical Works of John Milton X,966-1006 页,Boston: Douglas Bush,1965。此外，断言创世只有借助于逐出天堂和随之而来的必不可免的劳作才得以完成，这是男性优越地位的严格的女性对立面]但恰恰是在神职人员和非神职人员的合作中实施转换的条件。



如果把对求助者的职业-宗教的关怀固定在苦难与获救、罪恶与宽恕这些二重体中，那么，它也就获得了上面一般性地勾勒

的特征：它与其他职业的实践者分离开来，与社会规定的其他生活状态分离开来。宗教实践的进一步彻底分化导致对正在产生的相互依赖的一种重新规定。近代苦难与获救、罪恶与宽恕的二重体作为圣与俗的分离，提供了比同政治、经济、社会阶层的系统、家政关系灵活得多、丰富得多的适用于社会内部的联结点。但同时，后果问题和干涉也增加了。新的二重体被实际运用于宗教系统内部，它们不再像圣与俗那样与其内外差异叠合。它们同时形成了作为特殊宗教实践的判断基础的世界观，这种世界观与其他功能系统的政治、经济或家庭要求并未"自然地"一体化，而必须不断地与这些要求协调起来。这样一来，冲突水平、交往

要求就上升了；最后在效果上，就连宗教系统自身中的内部分化也加剧了，宗教系统让位于教士与先知、实用的和不妥协的、正统的和极端的代表的各种宗教功能，并能够在与社会环境的关系中根据情况来转移重心，在疲劳现象出现时更换支撑的腿。

因此，对于宗教实践来说，是否形成此类要求更高的观念，似乎取决于社会分化的演化水平；这些观念把宗教实践理解为取决于自身，[从而是外部和内部同时归属的。在这方面，对于从心理学角度出发类似的道德事例来说，参见 Harold H. Krlley：《道德演化》，American Psychologist，1971(26)，293-300 页]换言之，取决于教士和信徒在涉及共同理解的意义内涵时的适当态度。为此，除了典型宗教实践的彻底分化之外，还需要密切关注政治系统与宗教系统以及与家族系统的关系。因此，最起码要注意三个功能领域（因为只有两个是在一个

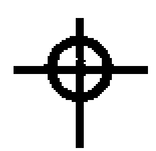
社会系统内部彼此不可分割的)。

有利的条件似乎首先存在于不(或者有时不)导致产生把政治、宗教和经济的功能领域都紧紧地结合在一起的大国组织、但尽管如此政治的功能受到强调的地方。在此,一个宗教的观念世界既能够摆脱政治的束缚,也能够摆脱家族的束缚。它并不是首先服务于家政或者国政的符号化。在美索不达米亚的宗教发展中,尤其是在希伯来人和希腊人那里,可以发现这类独立性的萌芽。恰恰在这方面,发生了一种通过家族作用对宗教事务的世俗符号化,例如发生了对满足需要的神灵以及此后传统神灵的"家族化"和谱系化,或者发生了在希伯来基督教区域后来附加的父子信条;在这里,摩西教的起源明显具有政治特征,而不是具有家族特征。与此相反,在家族于社会结构中扮演着一种自始至终居于中心的角色并且把自己的秩序直接投影为宇宙的地方,在中国,这种形式就缺乏符号化,这一点,贝拉(Robert Bellah)已经指出。[《基督教和儒教中的父与子》,The Psychoanalytical Review,1965(52),236-258页]

对于职业宗教实践更为彻底地分化了的形式来说,显得典型的是,它把自己的偶在投影在与神灵世界或者与某个神的关系之中。由此,远古知道自己依赖于超自然力量的自知以微妙的方式发生了改变。自由决定、道德品质以及为自己的行为负责,这些都被附加给神灵或者上帝。但是,这使得蕴含在所有偶在关系之中的行为的可逆性形式获得了一种新的彻底性。今天,问题已不再涉及超人力量神奇的、技术的操纵,这种力量即使存在,也是可以被影响的。现在,逆反获得了问题的形式,成了否定方向的可逆性。面对世界,人们可以怀疑上帝。

代神义论中也有所不同)着手解决这一问题。否则,它就会不能取得系统化的成就,不能建构任何教义体系,因为系统化的效应是凭借问题的观点取得的,借助于这些观点,人们就能够解释日常生活的实际情况,并把它归属于宗教系统。[参见 Franz Wiesacker 对法学教义体系的实例所做的对比论证:《罗马法学中论证的作用》,Max Kaser 纪念文集,3~27 页(7~8 页),München,1976]无论是苦难还是罪恶,在这里都是无法舍弃的集合体。

至于所寻找并找到的答案是否令人满意,那是另外一个问题;无论如何,它们迫使人采用一种逻辑学家或会称之为循环论证,或在类型理论上取得突破并直线化的论证形式。这可能导致这样的要求:即使不理解也要相信,因为恰恰这一点是与上帝相一致的;或者人们会试图论证,为什么上帝本来不喜欢苦难,却降临了苦难。面对把这样的怪圈消解在直线的-演绎的论证中的无数努力,人们不禁要问自己:保留它们,并把它们理解为宗教的社会系统的自我关联——理解为由于彻底分化而不可避免的自我关联,是否更为有益。



无论如何,各种论证企图虽然都没有结果,却都导向了值得注意的教义设定。只有借助于这一问题,也就是说,只有在与宗教系统保持一致的思想家仍然能够掌握否定方向的可逆转性,因而从世界的命运出发做出不利于上帝的论证时,一种在系统上重要的神学才有发展(请在与按照一定仪式对待圣事的比较中注意区别)。特别富有影响的是呈现给基督宗教的可能性:更新苦难代换的旧思想,但如今是用一个具有更高价值的客体来代换:上帝自己为我们受难。苦难,即自己经验的苦难的思想证明在于,就连他也在自己的受难史中被导向了这样的问

题:为什么?

一种基督教神学必须放弃复活的附加神话,并且能够说明,为什么指向各个他(耶稣受难地)的问题方向和否定方向的逆转始终是决定性的——即使对它的上帝也如此。只有当它也能够把耶稣认作自己的上帝的时候——不用完满的结局,不用复活,不用永生,不用奖给他那典范的毅力,只有那时,它才能面临宗教的提问。在这方面,如果已有的思维尝试不过分令人沮丧的话,它将能够继续一种关于偶然创造的世界的完善的逻辑,并且恰恰将这种完善保存在变成世界的上帝的最后决断中,保存在自我否定的决断中。一种基督的宗教必将成功地将其传统的这

两种变种描绘为一个统一体。把宗教与它的功能问题联系起来,这至少是可能性之一,就像被规定为世界者只存在于不可规定者之中,并且在对规定的否定中返回到不可规定者一样。

从社会学的角度来看,这一任务正逃避着自负其责的实施。社会学作为系统理论能够说明,社会系统(和人事系统一样)在何种意义上始终自我关联地建构着自己。它能够提供充分的理论和历史的-经验的理由,来说明宗教在社会系统的环境中的特殊功能与对不可规定者的规定相关,并可被描述为偶在问题。[参见拙文:《宗教的功能》]这一假定使我们有可能把宗教教义体系的转换在社会学上与演化着的社会系统的其他变种联系起来。[参见《宗教教义与社会演化》]但是,它还会包含着,对这种功能的反思在神学内部必然导致始终只能描述可否定的理论的意识。

五

在这样的情况下，社会学的一个贡献将必然首先表现在概念的建议中，这些建议并不能保障理论上的证明，但却能提供社会理论运用的前景。从这一理由出发，我们在回到最后决定的问题和完善的逻辑之前，重新回到也可以在宗教的特殊领域之外运用并因此能够为宗教理论的讨论提供比较经验的那些观念上来。

以前面描述过的方式把自己的职业沟通实践二重化的功能系统，在其系统特有的总体性日益增长，其实践必须被系统化时，便会形成偶在定式(Kontingenzformeln)，以便论证二重体在操作时的统一，并为它提供足够的富有启示的前提。这当然只有在二重体构成接受偶在并由此产生对统摄一切和影响决定之定向的需要时才会发生。

我们把符号或者符号分类称之为偶在定式，它们服务于把一个特殊功能领域的不确定偶在转化为确定的偶在的目的。通过偶在定式，一个功能系统与任何类型的可否定性协调一致，也就是说，与在意义构造中确定的事实协调一致：否定的可能性本身不能被否定，但在某些特定的方面却必须不断地被否定。因此从模态理论来看，这涉及对包含在所有模态形式的可否定性之中必然性因素的定位和解释，涉及把这种因素作为一种选择实践的启示性前提来利用。

被制订出的偶在定式必须考虑到，二重体或者二元图式的

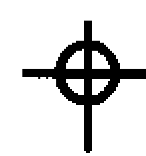
价值概念仅仅作为选择标准是不够的，至少不能单独地论证与之关联的实践的合理性。真理并不是选择正确语句的充分标准，[Karl R. Popper 以罕见的清晰度说明了这一点:《客观知识:一种演化论研究》,例如 317 页、320~321 页,Oxford,1972] 正义也不是确认合法的可运用尺度；不兼顾辅助条件就使财产增长到极大，这在经济上来看是不合理的。在同样的意义上,神学必须能够接受使苦难或者罪恶减到极小的策略，并不同时就是使得拯救的希望或得到宽恕的机会增长到极大的策略。在所有这些情况下,这样的与价值相关联的选择之所以是不够的，不仅因为无法消除生活现实中或上帝意志中无法测度性的残余，而且也因为合理性本身有一种关系结

构。此外,这种认识也排除了定向的单纯逆转:苦难越多,拯救就越多;罪恶越大,得到的宽恕就越有保障。毋宁说,问题在于关系“是怎样的”,在于建立关系的方式。正是为了这一点,偶在定式应该提供定向的视角。

借助于预先规定的价值联结的抽象（无论在约定的意义上还是分配的意义上)，偶在定式表达了二重体两种价值的统一，从而也表达了所有价值的完备性和对系统的参与。正如财富一旦被体制化,某人就既不能拥有、也不能不拥有一样,他不能生存在苦难与拯救前景或者罪恶与宽恕之外。各种选择项是完备的,涉及社会系统的每一个参与者,因而不能以阶层特有的、性别特有的或者种族的方式来加以限制。这些选择只允许分配的差别,而且正由于这一点不断地刺激着追问既定分配的理由。它

们预先规定了一种包含的原则，这种原则当然要很晚才在像自由和平等这样的流行口号下，对于所有人来说成为市民运用的目标定式。[这一认识将有助于我们对于"世俗化"的理解]

偶在定式在特殊的重要视点下，同时也是一个功能领域整体构成的普遍定式。[由此我们联系到 Parsons 的命题：社会演化有利于普遍主义的(而不是局部的)和特殊的(而不是混乱的)行动定向的结合(易变的模式)]它们以社会结构的条件为基准,并随着这种条件而变化着。它们的影响范围可以通过比较分析得到最清楚的展示。尤其在那些由双重信码化的传播媒介所构成的功能领域，在与此的联系中发展出特殊功能的偶在定式。[参见 Niklas Luhmann:《关于一种用象征手法普遍化的传播媒介理论的引导·说明》,Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung II,170~192 页,Opladen,1975]这样,在较早的社会系统的政治权力领域中,强与弱的双重信码化被合法化定式所沟通,这些合法化定式以一种对于政治来说独特的方式与"公共福利"(公共利益、公共事务等等)联系起来。这里同时包含着强化和限制政治权力的要求。自从实现了向市民社会的过渡以来,公共福利在政治上成为不可解释的——不是对抗民主化,而是通过民主化。取而代之的是政治自由,它成为新的偶在定式,也就是说,成为在社会生活中要求限制自身的原则。其结果是法制国家的产生,这种国家只有根据它是否与自由共存的检验标准才允许强制。



对于经济领域来说,匮乏有一种相应的功能。[更为详细的请参见 Niklas Luhmann:《匮乏、货币和市民社会》,Jahrbuch für Sozialwissenschaft 23,1972,186~210 页]匮乏的关联二重体是占有与不占有的对立。倘若假定经济系统的某个参加者的财产的全部增长都是以他人为代价的,即是说不能作为单纯的财产增长而成为合理的,匮乏的结

构化结果便建立在一种总量稳定性的原则之上。

对于科学领域来说,有限性的原则提供着相应的东西。它们在以下意义上保证了否定在研究技术上的丰富性：一种可能的现实变体或一种可能的科学陈述的否定，使其他可能性的肯定变得更加可能。不仅与自然相关的种属逻辑,辩证的过程逻辑,[作为这两种变体在其有限性前提的观点之下的比较，请参见 Hans Wagner:《哲学与反思》,108 页以下 München-Basel,1959]而且像波普尔(Popper)那样的批判理性主义以及功能主义的任何变种都受到这类前提的制约。对于教育系统来说,在近代,似乎学习能力作为系统的功能条件与目标的统一获得了一种偶在定式的功能。这一定式的特

异状态在于,它在时间上被二元化了(之前与之后)。它的前提是，只要结构上得到调节的、与环境相关联的自我转换得以成功,那么,任何人格系统都能够接受任何状态。在这种情况下,单纯的否定或相应的现实运作构成了二重体两种价值的相互可转换性的前提,当然,这转换没有虚构的现实假定的某种尺度是不可能发生的。[一个例外当然是时间化了的偶在定式(学习能力),在这些定式中,时间的不均衡性阻碍了相互的转换(除非人们返回到循环的时间理论)。在此,对于类似于过去的状态来说,未来的开放也被当做功能上的等值物。近代的"再生产"这一概念表达了这一点]我们可以把这样的二重体称作二元图式。它们在很高的程度上是可以技术化的。对于宗教的功能领域来说,这些严格的条件似乎是无法实现的。结论可以从宗教系统的偶在定式、从上帝概念看出。[这一点也请参见《宗教教义与社会演化》第 10

与多:埃及神的观念》,Darmstadt,1971;"单一性"或者惟一性似乎在这些较古老的神学中是一个定语,它被用来表达某个神对其他神的相对优势。至于这种单一性逐渐地转变为排他性,请参见 Walther Eichrodt:《旧约神学》,第5版,141页以下,Stuttgart-Göttingen,1957]这样一来,就必然会把神本身的统一性设想为差异:行动的善;这种善造成了好与坏(善与恶)的差异,却不会由此自己采取坏的行动或者喜欢恶;[参见 Carl J. Peter:《神的必然性与偶在:关于 R.W. Hepburn 的评论》,The Thomist ,1969(33),150~161页;此外,一般来说关于试图讨论绝对者的关联,参见 Wolfgang Cramer:《绝对者和偶然者:实体概念研究》,68页以下,Frankfurt,1959] 或者设想为与世界自我关系化的开端和原则,对于这种自我关系化来说,上帝在这种关系中成

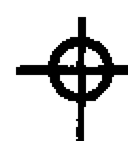
为另一种神;或者设想为超拟态的必然性,这种必然性在拟态理论的对立中既不能被理解为必然的,也不能被理解为偶然的,因为在它那里没有任何东西能够被设想为由否定所中介的。一种并非无差异的超验:这必然就是他。

概念上的这类人为成就说明,这一象征总体获得了一种偶在定式的功能,这种偶在定式的统一性问题必须被转移到一个评价彼岸的领域,尽管如此却必须被认为是能够与其重要性共存的。偶在定式被用作经得起论证的概念。它本身不受偶在的制约,并且成为一种教条的催化剂,这种教条不再打算从它的每一个点出发对所有东西提出疑问。构成上的区别的实际意义无论在职业神学上如何重要,仍然可能微不足道。但重要的却是这样的可能性,即把这种系统逻辑所要求的向并非具有否定意义的

否定的超验性的扩展再次二重化，并使其获得平衡。这是通过第二人称发生的。[关于"变革者、文化英雄、魔术师"的临时形象，请参见 Paul Radin:《作为哲学家的原始人》，第 2 版，347 页以下，New York，1957]

今天，在许多次从哲学上论证或仅仅说明绝对者的自我限定的尝试失败之后，[参见 Walter Schulz:《绝对反思的问题》，Frankfurt，1963，关于近代把反思的形象运用于这方面的尝试。鉴于这种失败，人们事先就已经能够知道，在对德国唯心主义的考虑的仿效中寻找神学问题的一种解答]人们可以重新评价这种解答连同它所要求的思维限制的意义了。借助于通过弥赛亚、基督、穆罕默德这样的第二个位格而达成的最终平衡，也就有了把宗教的偶在领域拟态化为相互选择的可能性，从而提供行为的基础。契约和爱并非偶然地是这方面适宜的解释。此外，第二个位格通过表述其拟态逻辑前提而提高了神学的承受。以这种方式，人们能够对偶在问题做出要求很高、同时又可信、符合事实的解答，这种解答能够保留创世神学的或基督论的不同神学解释的可能性，并且，无论在上帝与世界的那种超道德、超拟态的关系中与世界相关的超验性如何被彻底化，都同时能够与职业实践的牧灵需要保持足够的接近。与此相联系的问题可以在宗教系统内部作为教义问题来对待，或在神学系统学与牧灵实践之间的张力中予以解决。这样，高级宗教和民间宗教之间的分离，亦可比在其他场合(例如在佛教领域)受到更多的阻碍或者限制。如此解释的宗教的演化成就，要归功于它在普遍化和总体性的水平上，如何把偶在关系化的方式；这一水平与高级文化在其他社会领域，即在政治和经济领域的不同形式，首先与超越它们的发展是共存的。

如果把关于宗教系统的偶在定式的这些考虑与其他功能系



统进行比较，那么，至少表现出一种重要的区别：自从市民社会出现以来，大约自从18世纪中叶以来，所有其他偶在定式都被重新理解，并在此过程中被等同于增长的利益：个性自由、将共同福利改造为政治自由，对有限问题的辩证的－时间化理解，当然还有匮乏。即使是学习能力，对于教育家来说也不是作为所谓无区别地加以消费的好与坏、有用与无用的、极其可疑的，至少会带来矛盾的东西，而被当做值得促进的东西。[谁要以自己为标准度量这种解释的思想深度，可以阅读关于特别学校和学习障碍的文献。连贯性的论证是：人们必须做更多和更好的事情来消除学习障碍，或者根本不让它产生，以便创造所有人的机会平等，这种平等就在于每一个人都能够学习尽可能多的东西，一旦

某个问题被这样表述，人们应该说什么来加以反对呢？]在所有这些场合中，偶在定式都得到这样的处理，似乎应该让一个不可解决的问题变成可以解决的，人们忽视了，问题的不可解决性恰恰起到了结构发展的重要催化功能。恰恰是不可解决性提供了催化剂所引起的、并为总体系统的演化性建设所必须的源源不断的持久刺激。此外，将偶在定式与增长的利益等同起来，一遇到理性的观点必将失败。众所周知，没有一种比理性的算计使某种更加极端化的模式了。

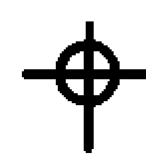
只有在宗教系统中，对这些流行了近两个世纪的解释才有所保留。这里所勾勒的上帝这个偶在定式并没有被设想为完全不确定的偶在，但也并非根据增长的利益或者极大化的理念虚构出来的。无论神学如何加工，定式在确定的与不确定的偶在之

间的“位置”是值得注意的。在此，超越增长公式的失败并对此做出反应的可能性并不能排除。

六

在更为具体的层次上，应该用一个出自基督教领域的例子来指出，上帝与人的偶在关系是如何以某种方式象征化的，这种象征化方式对职业实践的境况理解产生了后果。我们的例子包含着第二个位格。[关于三位一体的考虑，特别是关于神性的三个位格区分的功能性考虑，是可以附加上的。当然，它们并不会解决三位一体的逻辑问题，而顶多使人理解，人们为什么要追问这些问题]但是，它并不是就一个使不可见的东西变得清晰，变得可见的单纯使者、传达者或中介者的从属角色，而行使着独立的功能。因此，我们超越了对基督论的一种单纯认识论的——并且因此按照已知程序可轻而易举地批判的[参见 Ronald W. Hepburn:《基督教与悖论：二十世纪神学批判研究》，60 页以下，London，1958。在弄清自己的位置和批判之后，人们将从根本上感到，与一个自我相关联的论据的次等关系，对于解决由此提到的问题来说过于狭窄。谁要超出基督而得知关于上帝的某种东西，就必须事先相信这是可能的，并且知道自己想知道什么。此外，在进行这种论证时，当人们用一个位格取代一个地点，即圣殿时，究竟在神学上得到了什么并不十分清楚。上帝本身希望在神殿里受到崇拜(人们必须相信这一点)，并通过上帝所认可的基督(人们必须相信这一点)来宣示上帝自己。毫无疑问，在做这种推移时保存下来的是惟一性与普遍性的结构联系，而获得的当然是信仰的文本与叙述能力。但是，合理性问题和论证问题由于这种推移而变得更为棘手了；可以说它甚至落入了偶在之中]——论证。

与对创造的解释并列的对偶在的可能解释之一，运用了给



予(das Geben)的观念。人不仅是一种被创造出来的生灵,也是一种被给予的生灵——首先是他的全部生命和他的死。给予和创造一样是偶然的——它并非必须存在。作为生与死的给予,它使接受者个体化,并且在这种情况下按照社会流行观念的普遍类型使他有了相互性义务。[例如参见 Marcel Mauss:《馈赠:论交换在远古社会的形式和功能》,德译本,Frankfurt,1968;Braunislaw Malinowski:《未开化民族的风俗和犯罪》,德译本,Wien O.J.,28 页以下;Claude Lévi-Strauss:《亲族的基本结构》,特别是 78 页以下,Paris,1949;Marshall D. Sahlins:《论原始交换社会学》,The Relevance of Models for Social Anthropology,139~236 页,London,1965]然而,人们并不能恰当地报偿全部生命,因为所有的酬报只有在馈赠的

基础上才是可能的。[参见《哥林多前书》第 4 章 7 节:"使你与人不同的是谁呢?你有什么不是领受的呢?若是领受的,为何自夸,仿佛不是领受的呢?"]馈赠把人置于持久的感恩和持久的歉疚之中。这样的给予,在道德上至少是令人矛盾的。人们可以把这看做是好事,因为生命是一种善;另一方面,以这种方式把接受者置于他不能自拔的持久的歉疚之中,又是一种精心策划的恶。[保罗的神学在这里已经涉及到一种成问题的裁决:上帝惩罚了不知感恩的人,他把人推诿给他们的罪(罗 1:21~28)。这种解释掩盖了已经蕴含在给予本身和感恩义务之中的道德上的矛盾心理。关于不愿未曾祈求的馈赠而苛求身份的道德问题,请参见 Barry Schwartz:《馈赠的社会心理学》,The American Journal of Sociology,1967(73),1~11 页。此外值得注意的是论证在 Kant 那里的逆转(《道德形而上学》,法的学说,第 28 和 29 节):由于生命的馈赠必然是不经同意就被接受的,所以父母有进行教育的义务]与善与恶的创造相

同，生与死的馈赠首先是元道德的偶在。这种偶在仅仅在时间上被结构化，这构成了它的抽象性。上帝作为创造者，利用了自己时间上的领先地位，利用了第一次的、尚未使人能够感恩的馈赠的不可赶超性，为的是接下来根据人是否考虑自己首要的感恩义务或给予好的东西，或给予坏的东西，给予恩典或给予罪。

这至少是保罗派的神学。它并没有利用所有的可能性。借助于二位格的模式（Zwei-Personen-Modell），人们超越了给予与接受的这种简单的关系，也超越了单纯交换型的相互性。从教义学来看，这里包含着从地点到位格、从圣殿到基督的进步的优点。给予的过程观念使得作为给予之给予的一种反身解释成为可能；而拿撒勒的耶稣的生与死则使实现这种可能性成为可能。在这一场合，被给予的是一种自己给予自己的生命。它必须是被给予的，并且能够自己给予自己。[或者：以便能够自己给予自己？可回想解释决定赴死和预知未来偶在的特殊困难]被给予的是作为生命的生命，只有通过承受死亡，它才能给予自己。因此，上帝的给予的返诸己身是以生与死的差异，即以成为人为前提条件的。

这种状况可以运用于反身性的第三个层次，以便拯救给予本身。这种生命的给予的独特意义在于，解决那个道德上的矛盾心理的问题，并且不是偿还不堪承受的感恩债，而是同拯救的前景和解。只有这样，人们才能最终敢于在一种深化了的意义上把生命的馈赠解释为爱的行动，也就是说，解释为在生命中做出有利于或者不利于给予者的决定之自由的馈赠。一种教会所维持的神学只有面对完全放弃作为行动规范化基础的感恩债的催讨，并且使对上帝的态度变得随意的最后结果，才会止步不前。

作为偶在模式，出自爱的给予是以自由决定为前提条件的。

即便对生命馈赠的放弃被放弃，也必须被理解为是自由的，的确应该涉及到一个反身的过程。[只有当人们也要把这种给予解释为爱的表达的时候，这种说法才被看做是有道理的]对这种被给予的给予之自由、即在遭受巨大痛苦的场合里的自由的解释，由此成为关键性的问题。

简单地假定这种自由蕴含在人的本性之中，并在耶稣这个人的神性中找到慰藉，找到这种自由不可能被滥用的保证(至于它未曾被滥用过，这当然不是论据)，这是相当浅显的。自由不是特性(例如作为不受决定的支配原因的能力)。它也不是先被创造，然后又遭受诱惑，好似涉及创造质量的测定。最后，它

不能单纯从关于个别未来偶在的陈述的逻辑矛盾中引申出来，[参见 Anselm von Canterbury:《上帝何以化身成人》,II,17,Opera Omnia (F.S. Schmitt 出版),Stuttgart 新版,Bd. II,122 页以下,1968]因为何以创造中对于拯救所必需的神意决定必须被解释为偶然的，这一问题也必须得到回答。

毋宁说，即便是在这一场合，自由也是一个预先规定的效果，并且只能被归之于这种预定。就此而言，它是在规定的活动中一起被给予的。只有在有一个规范并且人们认识这个规范时，人们才能自由地遵循它或者逾越它。仅仅当有对自己行为的前景，并且人们认识这种前景时，人们才有实现它或者破坏它的自由。被传达的规范激发起第一位亚当的自由，被认识到的前景激发起第二位亚当的自由。只有确立自己行为的理论才能使这种

教义和对命运的解释并不体现为接受命运的社会期望。

偶在处理的这种形式并不以社会系统和宗教系统的分化为前提。它可以与不同社会结构运用一种特新类型学所提出的一切问题相衔接。因此,它依然受到仅仅被后退和前进解释的具体突出现象的制约,并且在这种意义上把确定理解为个人的人生命运。随着社会分化的进展,日常生活的偶在也增长了,而且出现了一方面以领域特有的方式,另一方面按照更为普遍的标准来把握它们的可能。从把确定重新解释为上帝的意志和预见,从自由地接受这种确定的期望——但这种期望采纳了宗教特有的成分,不再始终如一地与日常生活的期待失望相衔接——人们

可以看到这种转换。在客西马尼园接受的死亡,其意义是作为被给予的生命的馈赠——面不是作为对一种像无后、歉收、病痛那样预先确定的苦难的承受。

第二种比较使我们更为接近在反身性给予的偶在模式中假定的社会结构。我们是从柏拉图在《克力同篇》中所描述的苏格拉底的态度获知这种比较的。即便在这里,也涉及生命的馈赠,而面对死则涉及把这种馈赠给予那曾给予生命(并且因此而给予一切)的人。给予的是馈赠:城市。它通过自己的法制秩序使得父母有可能相遇、生育、抚养和教育子女。每一个市民都要为自己所是的一切而感恩于城市。律法和公共事务是以城市的名义说话的。[律法是城邦的公共的东西(《克力同篇》50A)]法律和公众事务迫使人做出正当或不正当地对待自身的选择。而答案是:对于他们

要为之感恩的东西，人们不能以不义来对不义做出反应。论证具有一种多层次的结构，但不是在裁决者的意识中，而是在对象中：城市具有律法和偶尔做出错误裁决的法官。它把公共事务和私人事务分离开来。理性要求，私人层次上的利益不可以同公共的东西相对抗，裁决层次上的反应不可以同律法对抗，因为共同体的律法给予了生命。[你为我们创造的是首要的东西（《克力同篇》50D）]但是，遵循这种理性，便意味着遵循上帝引导我们的方式。[所以，它自身是由上帝引导的（《克力同篇》54E）]

在这种观念中——社会学家回忆起了涂尔干，城市社会是给予者；这是一个由于其职权而不能被败坏名誉、因其人道而不能被驳倒的社会，因为它只有通过职权和伦理才能是它所是的一切。在希伯来农村，对政治建构的社会的这样一种信任是不可能的。在这里，反身给予的相同偶在模式必然涉及其他前提条件，自由和理性应该在对死亡的接受中统一起来。在这里，解决办法是建立在重叠之上的：在上帝与民众之间做出了区分，其结果是二者之间可能存在着有序或无序的偶在关系。这样一来，对于个人行为来说，就获得了新的自由度：理性并不必然地命令人们接受政治职权中的错误行为，关键在于这种行为与上帝的意志的关系——一种人们面对国王、面对教士也必须以个人的方式来处理的关系。如果给予者被从社会中分离出来，与社会对立起来，那么反身性给予的模式便获得了终极形式。那样，个人也就可以与社会保持同等距离，宗教便可以彻底分化，而不再仅仅是接受政治决定的后设动机。那样一来，宗教便是自律的，尽管并不独立于社会，但却可以对自身与其他社会领域的关系做出自己的判断。人们便可以将那个曾给予自己生命和一切的给予

者，那个即使交还生命也无法报答的给予者与社会关系置于任意的距离。

在人这一方面，反身性给予的偶在模式已经以分化了的生活处境，即发展了的社会状态为前提。生命的给予不仅仅涉及创造、保持或复制，它还包括生命的质量，并在其中体现出一种可在不同程度上达到的完善化尺度。[Monica Wilson《宗教与社会转变：非洲社会变革研究》，47~48页，Cambridge，England，1971)观察了南非信仰观念的相应变化]这使得将它与一种道德联系起来成为可能，这种道德不再简单地把现实要求转化为行为期待，而是在外在和内在的责任，在以无法达到的标准和条件一方，以成功或失败为另一

方的二者之间做出区分。[参见 Harold H. Kelley：《道德评价》，American Psychologist 26，1971，293-300页](此外，在政治-伦理上的区分说明，即便是在这种神学规定的语境之外，也出现了在道德上表述偶在的完全相似的问题，并且同样是借助于生命的范畴保持了一种允许责任分化的形式)。另一方面，自由成为不完善的，也就是说，遭到了滥用。

鉴于这样一种观念，拯救可以仅仅是生命本身的完整——就它自身而言是馈赠，是恩典(而不是以“灵魂的得救”对好的生活方式做出的单纯酬报)。正是在这种完整性中，拯救对于个人来说依然是自己的选择和决定。拯救与成功没有任何交互关系。因此，在人的历史经验中，拯救的历史与上帝的给予的反身性逻辑是相对应的。[如果人们把“化身为人是上帝的纯粹自我实现，还是为了人的

以下问题就变得尖锐了:在这样的发展中,不同的功能领域虽然推行着各自的二元化,运用着根据其功能而形成的偶在定式,但它们还能不能互相统一起来,怎样才能统一起来? 在这里,我们无法将这个题目充分展开,因为那将要求对社会分化理论做完整的描述。然而,在传统中至少做过一次解决这一问题的尝试,这种尝试是以一种在象征性结构的层面上直接涉及模态与否定的处理,因而在我们的论题范围之内的方式进行的。这就是朝完善思想的定向。[其他缺乏说服力的对问题的解答出现在对各种偶在定式的全社会规模的道德化上,也就是说,使与匮乏相关联的(不仅仅是经济的!)行为、与公共福利相关联的(不仅仅是政治的!)行为以及对人类认识界限的(不仅仅是科学上

符合目的的)承认道德化——所有这些都始终是宗教上重要的主题]

最初,人们发现完善观念表现在可作为技术被描述和实现的那些偶在领域里。技术不过是一种在起源上被理解为宗教的(从而是矛盾的)行动、但除此之外对人来说也是一种在成功和失败中可以支配的行动。[目前尚未见到一种在与希腊城市社会发展的关系中对技术旨趣的全面解释。但是,人们推测技术兴趣与城邦社会的发展,首先与手工业和其他职业(医学、教育学以及法学-政治雄辩术)的发展,肯定有联系,这在根据文献对概念史所作的分析中可以清楚地看出来。这种联系从现代技术理解出发,既不能在与人的关联中,也不能从目的和手段概念的现代运用中得到解释。参见 Karl Ulmer:《亚里士多德的真理、艺术和自然:论现代技术的形而上学本源》,Tübingen,1953;Alfonso Ortega:《亚里士多德关于技术概念的观点》,Helmantica 16,1965.61~83 页;Jörg Kube:《技术与真理:智者派和柏拉图派的德性知识》,Berlin,1969]概念在摆脱宗教束缚的过程中调动起一种独特的界限意识和风险意

识，此外还调动起诸如技巧（智慧）、精确和正义这样的品质要求，以及表述和限制其作用空间的特殊的二重化（技术与科学；技术与自然）。[关于这一点，以及关于摆脱宗教，请参见 Rene Schaerer 的提示，《科学与技术：从荷马到柏拉图的知识和艺术思想研究》，尤其是 3 页以下，190~191 页，Macon，1930]通过神学的解释，这个值得赞赏的人类成就和成功的领域里的偶在，连同其风险便与各种并非不言而喻的完成状态联系起来了，在这些状态中，自然或技术达到自己的目的，并且实现着自身。就此而言，完善观念代表了被否定的偶在（精确地说，代表了不再能被否定的必然性）。[参见 Wolfgang Hubener 进一步的说明：《完善与否定》，Harald Weinrich 编：Positionen der Negativitat，470~475 页，München，1975；关于否定在纯逻辑上的可能性很少由此而受到阻挠的提示]当宗教问题对于希腊人来说已经在技术的概念中提出并且得到解决之后，这里讨论的焦点就转移到同知识、巧合和自然的关系上来了。

只有当这一概念传统与犹太教——基督教的宗教传统相遇时，才强行造成了对“完善”的一种新的、如今是文化比较的运用，它是由奥古斯丁（Augustin）和安瑟伦（Anselm von Canterbury）倡导的。[参见 Martin Foss：《西方世界的完善理念》，Princeton N.J.，1946；该书特别强调了一个与目的和手段相关联的完善概念在哲学上和宗教上的不足]这在某种程度上扩大了概念的运用空间，提高了它与否定的共存性，完善本身如今被设想为可提高的，即被设想为偶在的，只有在最高的完善阶段，在完善存在（ens perfectissimum）的最高级中，否定才被排除。只有在没有任何东西比它更高的存在（ens quo nihil melius sit）中，在不能设想有东西比它更善的存在（ens quo maius cogitari nequit）中，完善本身才成为完善的。对可提

高性的更精确的逻辑分析[例如在 William Heytesbury:《论消除诡辩的规则的极大与极小》第V章。参见 Curtis Wilson:《William Heytesbury:中世纪的逻辑和数学物理学的兴起》,57页以下,Madison Wisc.,1956。还请参见 Gaston Isaye, S.J.:《圣托马斯论度量的理论和极大的存在》,Archives de Philosophie ,1940 (16),1~136页]是借助内在的提高限度与外在的提高限度的区分做出的,从而超出自身,暗示着一个最终的原则,这个原则对外做出限制,但并不限制自身,而且恰恰在这一点上拥有自己的不可超越的完善。此外,文化比较的概念理解使得有可能把完善解释为一种运动的定向,[尤其是关于13世纪,请参见 August Nitschke:《中世纪的自然知识与政治行动:物体-运动-空间》,113页以下,Stuttgart,1967]从而提高一个接

近偶在的概念的价值,虽然不是在世界意识的层面上,但却是在追求和行动的层面上突破完美和过去的固定内涵。

显而易见的是,此处重复了我们在上面已经探讨过的与上帝概念相关的那些关系化问题。就此而言,依据完善来定向并没有提供任何新的东西,毋宁说最终导入了中世纪提出的上帝的概念与上帝的证明的分裂。然而,这一本身便是反身性的和文化比较的概念有一个优点:人们可以在最宽广的领域内论证语言给定的提高可能性,并根据不同情况测出一个所有的提高都汇聚于其中的不可否定的顶点。神秘主义和政治、教育和造型艺术、知识的保存和家庭的生活方式,都能够依据各自的不可超越性来定向,并且由此而知道自己同时是一个普遍的完善秩序的部分。只是在近代,被用来思考完善的角度的任意性才成为问

题:成见的主观性被视为“思维模式”(modi cogitandi),而任何关于完善或者不完善的判断都(以偶在的方式!)依赖于这些模式。[参见 Spinoza:《伦理学》,第四部分导论,Werke Bd. 2,380 页以下,Darmstadt,1967]这样一来,概念一方面成为可技术化的,另一方面却丧失了自己以有效方式控制不可否定性的功能。由于反身理论,偶在问题被转移到认识论的模态中,由于演化论,它们被转移到时间的模态中,在所有这些形式中,它们都无法提供功能的综合。

一方面,在不可否定性流传下来的综合丧失了其社会基础,从而丧失了其可信性之后,人们不得不依据完善理念和思维模式的主观性。另一方面,完善本身稍后被时间化和可能化了。它成了可完善性,被用做未来的基础。[这方面证实了 Reinbart Koselleck 的观点:《进步》,Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,Bd. II,351-423 页 (375 页以下),Stuttgart,1975]首先否定完善的现实价值的,既不是它在认识论上的模态化,不是它的可能论的模态化,也不是它在时间上的模态化。恰恰相反:如今事情更多地取决于此。但是,概念一旦被模态化,一旦让它取决于各种条件,它就会像黑格尔(Hegel)所断定的那样,丧失任何可把握的轮廓,此外,完善的东西由于是有条件的,本身也就成为偶在的。

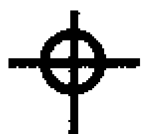
与概念的瓦解这一进程相对应的,是与社会系统朝着现代的、功能分化的社会发展同时进行的重构进程。由于结构上的原因,这一社会既不能把自己也不能把其世界与实在完善的顶点联系起来。对内而言,它造成各种异质的、明显不能共存的提高前景,对外而言,它在与自己环境的关联中把自我化解的能力推向极端,从而使任何综合的形式都具有说服力。一个功能分化的

社会——无论是在科学中还是在其他方面——是在各种尚待解决的终极问题中运行的；恰恰是这些问题的不可解决性，被它用之于增长的自我催化。

当在概念和社会结构层面上的这一转化结束之后，人们就会注意到它的效果。由于社会系统功能分化的扩展，所有子系统，包括宗教系统的反身基础也发生了变化。如今，各个子系统再也不能与整个系统及其世界处境相一致，它们必须学会区分各种系统关联，并把自己与其社会的和社会外的环境联系起来。只有在环境中，社会系统与环境的关系才成为重要的。这一类型的新的反身要求排除了在实在完善的观点下封闭世俗问题，或

者在补偿否定可能性的神义论观点下封闭上帝问题的可能性。与此相应，人们必须怀疑，在今天，人们是否能够把宗教的功能恰当地描绘为一种在社会结构上恰当的、因而被神圣化了的世界图景的设计和控制。[当然，这种怀疑还没有使这样一种努力成为可信的：把"沟通能力"或在普遍语用讨论的道德作为恰当的代用品来接受。例如从 Jürgen Habermas 出发的 Rainer Dobert:《系统理论与宗教解释系统的发展：论社会科学中的功能主义的逻辑》，Frankfurt，1973；Jürgen Habermas:《历史唯物主义的重构》，尤其是 12 页以下，Frankfurt，1976]无论如何，倘若始终为传统并存的这种对整体判断和总结——它们从未考虑过各种因素、场合和个人——的批判得到贯彻，人们不应感到惊奇。当然，得以贯彻的批判尚不能成为系统的神学。向现代社会过渡的结构变化的彻底性在神学的自我驾驭中尚未寻找到对应物。

在这里，社会学的分析可能帮不上什么忙。它那本来就微不足道的预测能力在文化变革的领域里完全失效。展示出来的理论思考甚至对这样一个问题也无法提供判断，即在给定的边缘条件下，偶在问题是否能找到一种具有系统化的、适合各种情况和经验的力量的、并在宗教上令人满意的答案。人们既不能十分有把握地肯定、也不能十分有把握地排除这一点。但是，运用科学的正常理论资源来简洁地表述问题却是可能的。这就需要一种神学的教义学，它借助于一种彻底放弃了"内在的说服"和论证暗示的概念性来反映自己的教义性。在这方面，甚至否定的禁止也作为系统特有的规则而成为透明的。因为，至少在今天，概念已不能充分地说服人，能说服人的只有宗教功能的经验领域里系统化的成就。



也许，最终的不可否定性仅仅包含在偶在问题中。也许，在此已经达到了某种目的，即人们准备好了所描述的关联问题，它们可以作为建构一种神学教义学的催化剂——而这恰恰是如果并且由于涉及不可解决的问题，因而涉及常在的问题。当然，催化剂是否能够顶用，是否确实能够使得建构过程成为可能，或批判地加快它的速度，取决于众多的环境条件。这些条件在我们社会的"世俗化"的标题下一般被判定为不利的。但是，检验一番在这一问题上居支配地位的判断，可能是值得的。

上帝的指令是自由的形式

一

为了能够对这个题目预先有所了解，以一则寓言为开端，也许是恰当的。[资料来自 J. Rumi, The Mathnawi-i ma'nawi, 6 卷本，第 6 卷，R.A.

Nicholson 编，185~186 页，London，1925~1940]一位园丁看到有人爬上他的一棵果树偷吃水果，便斥责那人，而那人却说："如果没有上帝的旨意，我既不会有吃水果的胃口，也不会爬上这棵树。这一切都是凭借上帝的旨意发生的。你没有理由责备上帝。"听了这些，园丁抄起"上帝的棍杖"，痛揍了那人一顿，直到他情愿放弃自己的神学，并且承认那是他的自由决定。我们要补充和解释的是：两位当事人在有了这些糟糕的经验之后，不再共同诉诸于一个意志，而是代之以一种区分，即合法与不合法的法典，它使人有可能对行为做出不同的（而在文明的进程中也就是"有尺度的"，即公正的）鉴定。于是就产生了自由，它是对区分的一方有权做出抉择的一种可能性。但就连这也可能是凭借上帝的认知和旨意发生的。这一点我们可以接受。但问题是：如果有了对这种接受

的反思，即有了神学，则怎样才能理解、解释、把握和在理论上洗炼这一点呢?

只有在反思理论的层次上，我们——在宗教学或者社会学的意义上来看——才有理由观察神学上的反思形态的时代局限性。即使可以假定，这"归根结底"总是涉及同样的东西(或者在社会学的意义上看，涉及同一种功能)，但这种功能，尤其是它的反思，根据它试图在什么样的社会中获得可信性，从而采取不同的语义学形式，也完全是可能的。就连标题中像"指令"、"上帝"、"形式"、"自由"这些概念，在不同的时代和不同的社会里，对它们的理解也必定不同；例如，单是由于人们很可能设想出截然不同的反概念，就足以造成不同了。这样，就提出了一种"现代"神学的问题。

二

今日的社会面临着一个事实，即它的分化形式再也不允许在社会之中体现社会的统一了。既不存在一个能胜任这一任务的社会上层(例如贵族或者君主)，也不存在一个可以决定性地、无可匹敌地显示整体统一的中心(例如与农村迥然不同的城市)。而且，甚至也没有场所可以用来权威性地宣告知识，就像由此出发，并且仅仅由此出发，才能观察现实并且报告给他人似的。利奥塔(Lyotard)刻画了这种做出有约束力的整体表现的不可能，称其为"后现代状况"。[J.-F. Lyotard:《后现代状况，关于知识的报告》，Paris，1979]然而，如果我们留意与社会结构、尤其是与社会的

用的区分理解为由此而可能的规定的“盲点”;理解为盲点,或者不可照透的隐秘的悖论,使人从差异者的统一出发。

这种向分化理论思维转变的最极端形式，是布朗（G.S. Brown)在此基础上重新表述传统的算术,把它转化为一种有同等效率的操作程序的尝试。这一程序也考虑到了时间,因而也就能够同时处理悖论。[G.S. Brown:《形式的法则》,New York,1979]我们的旨趣一点也不在逻辑,而是想利用这一构思。

在对肯定性(联结能力)和否定性(反思能力)做出任何规定之前,必须区分并描述某种东西。因此,布朗是以这样一个指令开始的:要进行区分(draw a distinction)! 其他一切都不需要我们操心。[只是为了未雨绸缪才加以说明,肯定的和否定的被当做区分的结果(而不是被当做前提),当做重复(凝缩的法则),当做区分中从一方到另一方的过渡(删除的法则)]一切操作都是强制性地开始的,是作为一个指令的实施开始的。问题可能是:谁给出指令?[例如,R. Glanville就是这么提问的:《在界限彼岸》,R.F. Ericson编,Improving the Human Condition,70~74页,Washington,1979;德文译本同上,《客体》,149~166页(150~151页),Berlin,1988]但是,我们可以这样问吗? 问题可以不提出,或者也可以由一种有条件化来取而代之:如果你要制订一种形式的计算法,你就必须以一种区分为开端;而每一个要做这件事的人,都必须这样描绘自己的活动。就此而言,计算法是借助一个匿名作者操作的。但是,在这样一种有条件化中,已经包含着我们可以区分的东西,不管我们是否打算这样做。这又回到了那个问题:谁强迫我做出区分?

如果我们这样提问,并且寻找指令的一位作者,那么,我们就已经对这一指令做出了区分,我们在追问作者时就已经以一

种区分为前提。我们在这种情况下已经开始并且必须问自己：为什么是这样而不是别的样子？布朗的逻辑要求一个不可区分的区分作为开端，这是某种不是由它与其他区分的区别所规定的区分。否则，操作就不能真实地开始。只有当设定了一种区分，划定了一条分界线之后，这一区分才能在自己这方面被区分（所有的理性化都是后理性化）。但是，如果这个“要进行区分！”被说出或者被写下来，那么，平静就已经被打破，洁白的纸就已经被破坏，在此之后却要问道：为什么可以这样做，为什么必须这样做？

三

在这里，神学家可能觉得自己负有使命接过回答的重负。指令的发出者在指令中没有点明，也不能被区分，他可能是上帝。可见的世界恰恰不像人们常常假定的那样，是为了赞美和认识上帝被创造的，而是作为做出区分和描绘的机会而被创造的。因此，创造利用了言词，赋予事物以名称，以便能够区分它们。此处出现的不可区分的区分和无开端的开端的悖论，在这种情况下也就表现为一个为人熟知的问题；自有文字以来，这一问题就被人以各种各样的解释方法探讨着。它用来作为开端

的逻各斯，也许并不是一种潜能，并不是一种理性，甚至连作为言词的言词也不是，而是当一个言词，某一个言词被说出、从而表现出有联结能力时，所做出的区分。[就连这里也可以追溯到Lyotard，特别是追溯到他把"语句"(phrase)和"连贯"(enchainement)视为程序的方式；这程序造成了一种差异，并且不可能是别的样子。J.-F. Lyotard:《论分歧》，Paris，1983]自由是借助"要服从！"这个命令以及由此给出的不服从并且熟知不服从的后果的可能性而创造出来的。小偷和园丁的故事只能以如下方式得到解释——上帝既没有说：拿水果，也没有说：拿棍杖。他的指令是：做出区分。当然，小偷区分的是水果，而园丁区分的是棍杖。否则，两个人都不可能去抓拿。但是，此时他们做出的是不同的区分，(而且只有在这种情况下才)造成了可区分的区分，这一区分就自身而言可说是此后做出特殊区分的机缘，例如法与不法连同所有规范和违背、规则和例外之间的区分。

上帝能够被还原为区分的戒命，从而被还原为一种不幸的确立吗？——这种不幸就在于，不能区分就不能观看，而且盲目的行动对于观察它的人来说总是造成了一种区分。作为区分，这样就产生了自由和约束，即在选择这一方或者那一方时的自由，和做出作为选择基础的区分的约束之间的有限联系。此外，由此也就规定了，凡是人作的，就都保持为可区分的、保持为可观察的。用布朗的术语来说，这就可以叫做：世界的创造就是对"未损状态"(unmarked state)的损害。每当我们开始，都会重新造成这种损害。而自由和必然的古老联系无非就是这样一种洞见，即描述(indication)和区分(distinction)是惟一一个操作的组成部分，它们只能被一个观察者如此区分(!)。

分，但却没有可能证实这种预设的区分。因此，上帝不可避免地临在于巴雷拉(F. Varela)称之为区分的“自我描述”(selfindication)的事物之中。[F.Varela:《一种自我证明的计算法》,International Journal of General Systems,1975(2),5~24页]

就上帝概念而言，这并不会走出多远，尤其是无助于阐明上帝的自我理解。这一解释的一种结论是神学家耳熟能详的，例如出自爱留根纳的。上帝自己也不能认识他自己，因为他不能把自己与任何东西相区分。即便是对于他自己来说，他也是不可定义的、不可分解的、不可规定的。[“因此，由于属上帝的本性什么也不是，它怎么能够认识自己是什么呢”？“所以，上帝不知道自己是什么，因为他不是什么，他在任何一方面都是不可把握的，无论是对他自己还是对任何一种理智都一样”。John Scotus Eriugena，同前，第2卷，142页，Dublin，1972]由此可以得出，无论是一种肯定神学还是一种否定神学，都不能令人满意，因为这种区分是从哪里来的？只有区分的必要性自身才是可理解的，从而上帝也只有在“要进行区分!”的指令中才是可理解的。

因此，即使借助这一切并没有得到上帝自身关系的澄清，但对他的世界的关系却获得澄清(几乎可以说是“现代化”)。神学家必然会说：上帝发出了“要进行区分！”的指令，从而使世界成为可能。其结果是，他自己必然停留在不可区分者的领域里，在世界上只能作为所有区分实践的盲点、作为每次运用的区分之统一性的不可区分性而临在。但是，世界由此并不被理解为有形体事物和无形体事物的堆积，而是被理解为一种区分实践的凝聚物。区分实践作为实践，即使不是在其实施的时刻，也是可以观察和描绘、可以区分和刻画的。

四

观看上帝(Visio Dei)作为得救的体验，是已经得到许诺的。但是，神学家(某些神学家、许多神学家)尚在他们的有生之年就已经观看到上帝，就好像他们知道上帝是按照什么标准做出判断似的；新近是按照生态学标准做出判断的。对小牛犊进行激素处理的丑闻不胫而走——神学家已经宣布，上帝创造小牛犊，并不是为了把它们塞满牛圈喂肥。在世界上，要为人们规定行为的

准绳，是越来越困难，尽管如此还应该尝试——即使不是为所有人规定，但至少也要为受教会约束的人规定。区分并不是不偏不倚地、而是借助于选择权而建议做出的。但是，我们必须对一种区分的选择和这种区分内部的选择权之间做出区分；我们应该能够对二者负责。

即使是神学家，也许由于受仪式化和禁忌化的束缚，否认神圣与世俗的区分，但他们却常常使人产生这样的印象，就好像存在有特别的时间和空间，上帝在其中要比在别的时间和空间中离人们更近。这一点尤其适用于安息日、星期日，适用于宗教节日，适用于在预定的时间里前往我们通常称之为教堂的建筑物的那种愿望。但是，就圣化即挑选安息日和星期日的戒命而言，也许问题仅仅在于做出一种区分，因为只有这样，上帝才在区分

缩成为物质世界之外的主体，或者成为乌有的观察者。这无可置疑地是一个成功的图式；但是，鉴于某些（特别是逻辑上的）困难，人们却对把“要进行区分”的指令解释成为“要像巴门尼德（按照神的指令，并且绝不是作为轻率的实验智者）那样从存在与不存在的区分开始”犹豫不决。

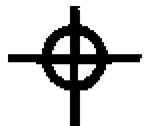
这也肯定不是好与坏或者善与恶的区分。如果人们选择了这种区分（从而吃了知识之树的果子），也就达到了道德。而这与本体论不同，是被禁止的。但是，禁令必须作为区分的指令才能建立起来。对于上帝来说，和对于魔鬼一样，区分造成了一个成果，即使人有能力进行区分；而一个天使接过了魔鬼的角色，提

供区分作为名称的善与恶的可能性。[有时，这一场合被说成是爱上帝的极端事例——例如在魔鬼易卜利斯(Iblis)的例子中。无论如何，这个魔鬼还懂得这种区分操作的统一性，并且知道他对上帝的爱苦于距离。至少，J. Rumi 的解释是这样的：The Mathnawi-i，R.A. Nicholson 编，第 3 卷，例如 360 页，London，1926。“虽然这对双生子——善和恶——各不相同，但却从事这同一个工作”。与此相应，上帝并不接受亚当的悔罪，因为上帝自己迫使他做出区分：“在他表示悔罪之后，上帝对他说，哦，亚当，我不是在你身上创造了罪和苦难吗？那不是我的预定和命运吗？你怎能在推辞的时候隐藏了这些呢？”(Rumi，同前，82 页)。似乎很清楚，这种不透明性是通过计谋利用魔鬼造成的。但在这种情况下，上帝怎么还能指責亚当呢？这方面的详细论述请参见 P.J. Awn：《撒旦的悲剧和补赎：苏菲心理学中的易卜利斯》，Leiden，1983，特别是第 3 章；关于这些题目的犹太教处境和基督教处境，请参见 L. Jung：《犹太教、基督教和回教中的堕落天使：一项比较民俗学研究》，The Jewish Quarterly Review，1925 (15)，467～502 页；1926 (16)，45～88、171～205、287～336 页。S.M.

一，而是把区分的积极的方面组装为统一体：存在者、真和善被汇聚在一起。在这种情况下，谁要是还想观察，即区分这种不可超越的统一，他就会成为魔鬼。因为对先验统一的观察要求有一个界限，这个界限把观察者排除在外。这一观察者的独特尊严依然是值得注意的。他永远具有最高程度的高贵，永远受他想要观察的东西的预定所约束。他是最强烈地在爱着的人。[Awn，同前，124 页。Awn 把这个观察者也描绘为“十足的一神论者”]他成为一个观察者必然觉得是悖论的东西的牺牲品（在伊斯兰教中，作为易卜利斯[Iblis]，甚至还是安拉[Allah]的悖谬指令的牺牲品），从而成为一个不能确定他自己地位的观察者。如果把原始

的魔鬼学说的影响忽略不计，则魔鬼就是占支配地位的区分关卡的悲剧角色；他执行着自己的捕捉灵魂和可以称之为对罪人的公正的任务，[魔鬼的行事正当性特别出现在中世纪的文献中（对此，见 J.B. Russel：《Lucifer：中世纪的魔鬼》，例如 80 页以下，104~105 页，Ithaca，1984；P.-M. Spangenberg：《玛利亚无时无处不在：中世纪晚期奇迹的日常世界》，特别是 233 页以下，Frankfurt，1987。与此相应，甚至现代早期的文献有时也把解脱描述为从法得到解脱——因而也就是从这种区分得到解脱。E. Reynold 说：“把我们从……法的严苛、公正和诅咒解救出来”；《论人的灵魂的激情和能力》，London，1640，Gainesville 重印，422 页，Fla.，1971]然而却不无忧伤。也许，上帝恰恰赏识这样的观察者，他不是简单地照搬，而是至少还试图接近界限，由此望出去：上帝以永恒的放逐——以他作为观察者的地位的永久性来奖赏他。

最后，就连纯粹的爱的行动用来规定自己的那种区分——拯救罪人，或者从你所写的册上涂抹我的名(出32:32)——作为即便是魔鬼也不能胜任的苛求，也同样只不过是许多区分中的一种。[神学通常把这一段解释为提供一个无辜者的补赎牺牲。其目的在于赞赏这种牺牲精神，但恰恰因此掩盖了上帝包含在这一苛求之中的挑逗。关于把这解释做提供补赎，H. Gese:《论〈圣经〉神学:〈旧约〉的报告》，87~88 页，München，1977;B. Janowski:《作为救恩事业的补赎：对神职人员的补赎神学和古代东方和〈旧约〉中KPR 这一词根的研究》，142 页以下，Neukirchen，1982(感谢 M. Welker 给我这些指点)]如果游戏是以本体论-道德的方式进行的，则这种类型的极端立场就成了问题。如果不是，那就没有问题。本体论-道德的游戏只要求每次走出正确的一步。[再次引用 Rumi 关于 Iblis 的话说:“除非在他的棋盘上，否则没法玩;而他说‘走’，我又有什么办法?我就走了那么一步，做出痛苦的样子。在痛苦中我可以体会他的欣喜:我被他将了一军，被他将了一军，被他将了一军!”(同前，358 页)]



但在这种情况下，还有什么可观察的? 在马克·吐温 (M. Twain)的《人间来鸿》中，上帝(为了让撒旦吃惊)宣布自然法则是“自动的法则”。撒旦、加百利和米迦勒，即观察者，解释(在某种意义上是出自一个罪恶的角落) 说:“我们目睹了一件神奇的事情;因而我们必然赞同。至于它的价值——假如它有某种价值的话——那和我们没有切身关系。我们对它若有多少意见，就可以有多少意见;那是我们的界限。我们没有表决权。”在创世之后，上帝自己也只不过还是一种修正的可能性，即创造另一种装备有道德上的复杂性的自动装置，也就是人——这是一种按照撒旦在地上的观察颇为成问题的试验。[M. Twain:《人间来鸿》，引文出自 3 页，New York，1962]

五

有时，哲理的传统神学接近了其界限，从而使自己面临着超越所有区分的问题。无论如何，神学比传统的认识论更能够把存在和不存在的一切追溯到命名，即追溯到区分(differentia或者distinctio)，因为它在上帝的概念中拥有一个确实超越了这一点的原则。这在尼古拉·库萨(Nicholaus Cusanus)这个实例中表现得特别清楚。

尼古拉对上帝的概念在所有区分的彼岸，既在上帝自己的区分的彼岸，也在区分与不区分的区分的彼岸。据《论智慧的追逐》说，上帝在一切有差别的事物之先。[引文据 L. Gabriel:《哲学神学文选》，第1卷，56页，Wien，1964。在下面的解释中说："他在任何区别之先、在事实与可能的区别之先、在能够产生(Werden-Konnen)与能够创作(Machen-Konnen)的区别之先、在光明与黑暗的区别之先，也在存在与不存在、某物与无的区别之先，在无区别与有区别、相同与不相同的区别之先，等等"。但是，在这个"等等"之中，也蕴含着前善与恶的区别吗？]因此，在上帝里面，区分和不区分并不被理解为矛盾：区分就是不区分。[在《有学问的无知》(第1卷，第19章)的三位一体学说的联系中就是这样说的。同前，260页]在区分中，每一方都是作为另一方的他方发挥作用的。但与此相反，区分自身却必须被理解为被区分者的非他物(Nicht-Andere)。既然被区分者参

与了区分,他也就与每次的他物没有分别。对于尼古拉来说,非他物就是绝对者。[《论非他物》,引文根据《哲学神学文选》,第2卷,443-565页,Wien,1966]

在区分中,一方与另一方之间有一个界限。要从一方到另一方,就需要时间。在这种意义上,布朗的逻辑是一种非静态的、包含时间的逻辑。与此相反,区分自身是一种双面形式(Zwei-Seiten-Form),它是被区分者的同时性。而只有在我们要对它本身进行区分和描述的时候,才必须返回到时间中去,但不能避开如今运用的区分与各种区分的同时性。

借助超越存在与不存在的区分,尼古拉也超越了本体论和附属于本体论的"某物存在或不存在"的逻辑的基础。[《为有学问的无知作辩》,同前,546页;还请参见《论有学问的无知》,第1卷,第5章,同前,212页:"因此,无论说那个单纯的极大存在还是不存在,还是既存在又不存在,还是既不存在又不不存在,都是极正确的;既不能说也不能想更多的东西"。在这种情况下,结论当然就是:神学并非是在一种规范性的、逻辑上可靠的知识的意义上可能的;相反,神学仅仅存在于有学问的无知中,也就是说,存在于心领神会的洞见中,即这是(以及为何是)不可能的]神学所保留的地方就牢固地建立在差异的界限旁,即使这些界限只能被认做是差异的界限(特别是被认做是可扩大和可缩小的界限)。在《有学问的无知》中,理智使自己经受那认知的、但并非目标明确的(规定好界限的)刺激,以荣耀上帝为动机。

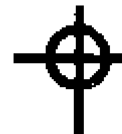
尽管如此,这种神学依然是受前提制约的。对于尼古拉来说,上帝的活动是给予存在,不是"要进行区分"的根本性指令;因此,上帝自身不可以被理解为与不存在有别的存在。[《为有学问的无知作辩》,同前,536页:"他给予所有的存在"(dat omne esse)以及"绝对不必把上帝设想为拥有存在"]从不被区分者过渡到被区分者(或者从不可

规定的总体性到可规定的总体性），从而过渡到包容(complicatio)与展开(explicatio)的区别的统一，被理解为流溢(Emanation)，或者被理解为创造。这样，不被区分者就被解释为统一，解释为在任何区分中都必须作为前提条件的统一。只有这种统一才使区分成为可能，它又被证明为三位一体的创造者。这些结论表现在前现代的世界观中。从不被区分者中，以确定的、美妙的、和谐的、音乐的、数学的形式派生出被区分者。只有在它的被创造的形式内部，它才能够变化，并在离弃这种形式的时候转入另一种形式。世界是井然有序的。因此，就连世界的"善"也是不言而喻的。它是被创造为善的(不是为恶的)，只有魔

鬼才会怀疑这一点。

创造出来的世界被理解为限定(contratio)，被理解为各种事物的总汇——不是某种借助于"要进行区分"的纯粹初始指令而自己展开(根据观察者的不同)为善或者展开为恶的东西。尼古拉很可能已经注意到了各种可能，因而也包括区分的各种可能，始终只是在一个限定的世界里才是可能的(在这种情况下，康德[I. Kant]有权利追问可能的各种条件)，从而人们必须在区分的可能与作为其根据的无区别之间做出区分。[关于这个问题，请参见《论有学问的无知》中关于现实(actus)和可能(potentia)的段落；第2卷，第7章，同前，361页以下。只有在上帝里面，可能才是现实(possest)的]因此，在尼古拉看来，所有区分的最终根据是惟一的，而取决于它的区分可能却有许多个。

然而，如果区分的各种极端立场自身拒绝被区分，则人们可以把它们理解为统一；这一点，绝对不是确定无疑的。在这里，区分的结果是一些悖论，它要求有区分的开端和终结这种区分。但再让我们问：如果某种东西是一个悖论，它就是一种统一吗？或者，就我们总是必须追问它根据哪些区分(或者换句话说，对于哪个观察者来说)是一个悖论而言，它就不再是一种区别。布朗的逻辑在这个位置上建议了一些不同于神学的道路，特别是为建构充足的总体性而建议时间的道路、一种“自我证明”的第三价值的道路和“重新进入”的道路，即区分重新进入由它所区分的东西之中的道路。由于这一切，它的结论将是，所有的区分都是一个观察者的操作。[参见这个问题上的重要文章，Ranulph Glanville/Francixco Varela：《你的内就是外，外就是内》，Beatles，1968，George E. Lasker 编，Applied Systems and Cybernetics《应用系统论和控制论》，第2卷，638-641页，New York，1981]但是，这并没有超出那些用每次不同的区分观察其他观察者能够观察什么以及不能观察什么的观察者的“后现代”角色。恰恰就是这个答案在宗教上不能令人满意。另一方面，对宗教的神学解释不能退回到中世纪的观察秩序(定义=定位)上，在那个秩序中，高级存在者与低级存在者的区分是前提条件，只有高级的存在者才可以定义低级的存在者。[例如 John Scotus Eriugena (《论自然的区分》，1；引文根据 I.P. Sheldon-Williams 版本，第1卷，132页以下，Dublin，1978)还有进一步的区分：天使和人虽然能够区分自己是存在着的，但却不能够区分自己是作为什么存在的。“没有一种本性，无论是知性的本性还是理性的本性，不知道自己是存在着的，虽然它不知道自己是什么”，144页]



六

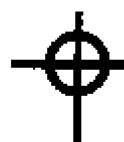
如今，我们且让神学自己去处理自己的忧虑吧，我们要转向解说区分起源的另一种可能性：吉拉尔(R. Girard)的理论。[《圣物的强力》,Paris,1972;《自创世以来的隐秘事物》,Paris,1978;《替罪羊》,Paris,1982]这一理论的独特性在于，它不是把原初的无区别(净土)简单地当做前提，而是从其自身出发，还试图把它解说为原初的无区别化。[《替罪羊》,同前,48页]这是借助模仿产生的，惟有模仿才使

欲求某物成为可能。某些区别由于受他人的欲求支配去欲求同样的东西而萎缩。由此就产生了一种模仿的竞争，必须借助强力(violence)来使它有秩序、有区别。所有的秩序仿佛都已经是"非无区别化"。所有的危机都是重复原初的无区别化。而所有的立法都是罪(区分)，从而就要求一种牺牲品：立法者的牺牲。

起初可以自我理解为一种晚期弗洛伊德学派的、起码是一种人类学的机械论的东西，在吉拉尔后来的作品中越来越表现为一个封闭的、自我证明的体系的独有动力。任何生物学上既定的差异都必须被扬弃，必须被无区别化，以便一种典型社会的秩序得以成为可能。在这种情况下，就只剩下了社会地引起的、社会地制约的欲求。社会虽然没有扬弃自己的生物学基础，但却通过自己确立自己的独有动力而脱离了它。

在最古老的神话中，这被描述为集体的谋杀，并且特别被记在诸般神灵的账上。[Girard 为这种观点提出了一种排他性要求。不过，我们完全可以承认，可能存在有这方面的功能上的等价物（例如在生育的神话中），但在这种情况下，这些等价物很少明确地象征着对生物学上既定秩序的消灭]谋杀消灭了生命，从而象征着另一种秩序的出现。角色在神话发展（社会发展）中逐渐地文明化，与作为善的标志的诸神/单一神的道德品质一致起来。同时，人和社会都越来越多地参与解说区别的产生，至少是参与了原罪（虽然照密尔顿[Milton]的说法是相当无辜的）、参与了对牺牲品的谋杀。基督教关于上帝自杀的神话构成了暂时的终结点；在这一神话中，作案者与牺牲者是同一个，而只剩下犹大和其他犹太人应该承担起的罪责。[人们可能会和 Girard 一样认为，牺牲者的无辜、从而神话的虚构性由此最终固定下来了。然而还有犹大呢！惟有犹大，人们不能说他不知道自己在做什么（路 23:24），而且他也是惟一一个确实试图去检验（去观察）这个所谓的上帝是否真是上帝，并在这件事上失败了的人。他是谋杀者，所有的一切都集中在他身上。因此，人们必然得出结论并且承认，耶稣只是一个推到前台的牺牲者，事实上犹大才是基督。J. Luis:《犹大的三种形象》，见 Gesammelte werke, Erzählungen 1, 215~221 页, München, 1981]对于区分的开端来说不可避免地是一种谋杀的东西，如今终于被遗忘了。善行与谋杀、圣化与诅咒的前道德的统一找到了一种形式，这种形式与善恶的社会区分是可以兼容并存的，并且只是还必然遥遥地提醒人们，不能确切地知道世界的裁判者是按照什么标准（如果一定要按照标准、从而按照区分的话）来做出判断的。

现在，神学自身超出吉拉尔的说法，可以把自己解释为模仿的冲突。它的追求集中于永福（beatitudo）。它希望能够找到这种作为观察上帝的永福，并且把观察按照传统理解为模仿（assimilatio）。就像对于任何一种欲求一样，在这方面也必须有



一种人们模仿的模式。模式就是首次做磁场尝试的天使。的确,这种尝试和任何观察一样,是以划定界限为前提的。这必然适用于任何场合,必然也适用于抉择(electi)。但密尔顿认为,在模仿冲突中产生了竞争。这种竞争要求做出区分,而区分又要求强力。这样,在神学看来,天使被驱逐出天界,从而成为魔鬼(Diabolos)。解释这一事件的区分有一种似乎是封建的背景。通常,这就是傲慢与恭敬、反叛与顺从、自私与效劳、出列与入列的区分。借助于这样一种区分,神学家解说堕落,解说人被诱惑犯罪,进而解说善恶之别的产生,即道德的产生。在这种情况下,问题仅仅在于站在正确的一方。教诲遗忘了其起源。它在现代初期

变成了迫切的敦促,即不要忽视灵魂得救,并且重视为此必不可少的规则。[在极简单的例子中,没有这一点也不行。耶稣会士从北京报道,那里每年大约有两万至三万新生儿被遗弃,任其死亡。修会尽其所能,但由于人手短缺,也只能及时施洗从而拯救这些儿童中的三千名。参见 P.E. Noel:《中国传教回忆录》(1703),24 Bde.,nouv. ed.,1601~1683 页(166~167),Paris,1780–1]

当然,作为效力为区分、掩盖起源的论证形式,这一答案依然受宗教的约束。宗教在很大的程度上虽然不被经济所取代,但却由经济作注解,现代社会在多大程度上在其自己的结构方面成为有形的,模仿的竞争也就在多大程度上摆脱了监控。[P. Dumouchel/J.-P. Dupuy:《事物的地狱:吉拉尔的经济逻辑》,Paris,1979;M. Aglietta/A. Orlean:《货币的强力》,第 2 版,Paris,1984]无论如何,一个中央银行是无法承担起这一功能的。货币机制释放出一切形式的欲求竞争

出现以来,就存在着这种可能,那就不能恰如其分地描述我们的社会了。第二系列的控制论,即对观察体系的观察的控制论,为此提供了迄今为止最为抽象的表述。[H. von Foerster:《观察的体系》, Seaside, Cal. 1981。德文译本见同一作者,《识见与洞见:一种操作认识论研究》, Braunschweig, 1985]

很容易就可以说明,这决不会导致任性和随心所欲,导致“随机滥施”。任何出自任性的猜测对于这一观察方式来说,都具有一种仅仅暂时性的品性。由于在经验上不存在一种随心所欲,所以任性始终仅仅意味着:观察观察着,你将会认识到,任性并不是任性。这就是现代的旨趣概念的意义。因此,主权学说

需要一位君主,而马克思则需要一种社会阶级的理论。我们只需要知道,在什么样的处境中必须观察谁的观察、必须区分谁的区分。我们将会看到,猜测的任性仅仅证明一种决定结构的秩序。要我们惧怕“相对主义”,也许是魔鬼最后的诡计——在总是再次超越单一处境的观察的尝试方面的最后努力。在一个没有上层和没有中层的社会中,这已经是毫无意义的了。[与此相关的有 M. Gauchet 的极权主义诠释:《极权试验与政治思维》, Esprit Juli/August, 1976, 3-28 页]

神学在尘世中如何与这个社会相处,绝不会因此而确定无疑。问题有许多方面。社会学意义上最迫切的也许是,神学必须知道自己是被观察的;虽然它可以借助于信或不信的图式反观察那些观察它的人,但是,它由此再也不能确切地领

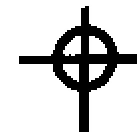
悟，其他人（例如社会学家）是借助于什么样的区分来观察它的。在一门自己决定自己要如何观察观察者的神学领导下，宗教体系将是一个通过自己的区分再生产自己的封闭体系——只要这是可行的。

如果我们接受这一点，就总是还存在着一个问题：什么样的区分技术允许神学在既定的条件下反思宗教。人们怎样才能观察上帝，这一古老的问题显然是提错了的（而且早已如此），因为这导致了区分不被区分者的悖论。但是，我们可以反思这样一个指令，它要求我们进行区分，其结果是我们利用什么样的区分。任何区分一旦进入操作，都将造成一种差异。它是这一种区分，而不是另一种区分，如果我们把它与其他区分（例如把道德与利润）区分开来，同样的道理也适用于这一区分。我们已经提到过问题的古典措辞，即自由的必然性。可能有人还会说，责任已经蕴含在区分的抉择之中了，例如已经蕴含在道德化或者合理性的寻求之中了。没有一种区分形式的狂热可以为了自己推卸责任而求助于自然，但也不能求助于上帝。

很可能这也就意味着：理解上帝的指令，并且认可自己的责任是不可推卸的。在基督教的处境中，把这看做是借助爱所给予的自由，这一步并不很大。

一个如此理解的上帝在进行计算。他不利用任何形式。

无论谁要计算，他就已经遵循了布朗的计算法所描绘和实施的那些指令。如果他这样做了，他就可以进行计算；否则就不能。他不需要任何作者、任何其他根据、任何上帝。如果他想达成某种东西，操作次序的必然性对他来说就够了；而逻辑也为他提供了保障：任何人，只要他这样做，就能达到类似的结果。只是如



果有人如此做，将造成差别的问题，以及每一个人在对一种区分与其他区分相区别做出评估时的“动机”问题（就像在布朗称之为背叛的一样），并没有因此而被排除。而就对这一问题的回答而言，并且仅仅就对这一问题的回答而言，在我们的传统中有上帝的暗示。